P. GABRIELE M. ROSCHINI O. S. M.

Professore nella Pontificia Università Lateranense

MARIA SANTISSIMA NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Vol. III

IL DOGMA MARIANO

Parte II

I singolari «privilegi» di Maria SS.

TIPOGRAFIA EDITRICE M. PISANI ISOLA DEL LIRI

INDICE

II

L'IMMUNITA' DAL PECCATO ATTUALE

IX

III

LA PERPETUA VERGINITA’ DI MARIA

Preliminari

X

XI

Sezione III

I PRIVILEGI CONCESSI DA DIO A MARIA SS.MA NELL'ULTIMO ISTANTE DELLA SUA VITA TERRENA

IL DOGMA MARIANO

PARTE II

I SINGOLARI «PRIVILEGI» DI MARIA

Maria «ha dato al mondo la Vita stessa che tutto rinnova, e da Dio è stata arricchita di doni consoni a tanto ufficio» («Lumen Gentium» cap, VIII, n° 56).

«Quanto Ella è più alta, tanto a noi è più vicina, perché ogni suo privilegio le fu conferito in vista della nostra redenzione» (Paolo VI, Disc. dell'8 clic. 1968: cfr. «L'Oss. Rom.», 9-10 dic. 1967, p. 1).

Il testo conciliare mariano, oltre ad invitare i «teologi» a considerare le singolari «funzioni» («munera») di Maria SS., li invita anche a considerare i singolari «privilegi («privilegia») a Lei concessi da Dio in vista delle sue singolari «funzioni», relativamente sia a Cristo sia alla Chiesa. Essi infatti sono o una preparazione (per es. l'Immacolata Concezione, la pienezza di grazia ecc.) alle sue singolari «funzioni», o una logica conseguenza delle medesime (per es. l'Assunzione in anima e corpo al Cielo, la gloria celeste ecc.).

È quanto intendiamo esporre in questa seconda patite del nostro lavoro. In essa la Vergine Santissima ci apparirà realmente - come si è espresso il S. P. Paolo VI - «la meraviglia della vera umanità» (Encicl. «Ecclesiam suam», n. 33).

Per una retta inquadratura dei vari privilegi mariani, è necessario non perdere di vista il loro significato «salvifico», ossia, la loro intima relazione col mistero della salvezza. I vari privilegi infatti furono da Dio concessi alla Vergine non già in funzione di puro ornamento, ma in funzione della sua missione salvifica, nell'intento di renderla idonea alla medesima.

I privilegi singolari concessi dalla munifica mano di Dio a Maria SS. (come mezzi al fine, ossia, in vista e in ragione della sua singolare Missione di Madre universale, di Mediatrice universale e di Regina universale) hanno infiorato tutta la vita di Maria: nel primo istante, nel corso e nell'ultimo istante della sua vita terrena.

I privilegi di Maria SS. quindi si possono dividere in tre classi o sezioni, vale a dire:

I. PRIVILEGI RIGUARDANTI IL PRIMO ISTANTE DELLA VITA. - Sono: 1. l'immunità dalla colpa originale; 2. la pienezza di grazia, di virtù e di doni.

II. PRIVILEGI RIGUARDANTI IL CORSO DELLA VITA - Sono: 1. l'immunità dal fomite della concupiscenza; 2. l'immunità da qualsiasi colpa attuale; 3. la perpetua verginità.

III. PRIVILEGI RIGUARDANTI L'ULTIMO ISTANTE DELLA VITA TERRENA. - Sono: 1. l'Assunzione in anima e corpo al cielo; 2. la pienezza di gloria.

Sezione I

I PRIVILEGI CONCESSI DA DIO A MARIA SS.MA NEL PRIMO ISTANTE DELLA SUA ESISTENZA

Sono due: 1. l'immunità dalla colpa originale; 2. la pienezza di grazia, di virtù e di doni.

I.

L'IMMUNITA' DALLA COLPA ORIGINALE

Preliminari

Il primo privilegio mariano in ordine di tempo, ossia, la prima perla scintillante incastonata dalla mano stessa di Dio Padre nella corona di gloria della Madre del suo Figlio, è l'immacolato concepimento, vale a dire, la preservazione dalla colpa originale.

Questo privilegio iniziale della Vergine si inserisce anch'esso, vitalmente, nella storia della salvezza. Il Concilio Vaticano II, infatti, ha rilevato con estrema chiarezza l'appartenenza di Maria alla stirpe adamitica, bisognosa di salvezza. Anch'Essa è «figlia di Adamo» (n° 56), in quanto anch'Essa «è congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza dal Figlio, ossia, «redenta», quantunque «in modo più sublime in vista dei meriti del Figlio» (n° 55), vale a dire, fu preservata (non già liberata) dalla colpa originale. E fu redenta - si noti bene! - con redenzione preservativa proprio perché fosse in grado di cooperare alla redenzione liberativa di tutti gli altri, e perciò in funzione della salvezza. L'Immacolata Concezione perciò, più che un ornamento personale della Vergine, va considerata come una preparazione immediata della medesima alia missione salvifica ch'Ella doveva esercitare nella storia della salvezza.

1. IN CHE COSA CONSISTE

L'Immacolata Concezione è una verità «rivelata da Dio», ossia, è un dogma cattolico, secondo il quale crediamo - come ha definito Pio IX l'8 dicembre 1854 1 - «che la Beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia di

---

1 Questa definizione dogmatica precedette la definizione della infallibilità pontificia (18 luglio 1870). È da tener presente, tuttavia, che Pio IX, nel 1849 (cinque anni prima di procedere alla definizione dell'Immacolata Concezione), domandò a tutti i vescovi l'opinione loro personale e quella dei loro fedeli su tale argomento. La stragrande maggioranza delle risposte fu favorevole alla definizione. Si ebbe cosi, prima della definizione dell'infallibilità, una specie di Concilio per iscritto.

Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale» (Bolla «Ineffabilis Deus», in: Le Encicliche Mariane, a cura di A. Todini, Roma, 1950, p, 55).

I vari termini di questa definizione - come appare dai lavori preparatori2 - sono stati tutti accuratamente pensati e pesati.

In questa formula definitoria vengono espresse e precisate le quattro cause del singolare privilegio, vale a dire: a) il soggetto (causa materiale); b) l'oggetto (causa formale); c) l'autore (causa efficiente); d) lo scopo (causa finale).

1) *Il soggetto*

Il soggetto (o causa materiale) di un tale privilegio fu la persona stessa della Vergine (non già l'anima o, tanto meno, il corpo), nel primo istante della sua esistenza come persona (per cui neppure per un solo istante fu affetta dal peccato originale), ossia, nell'istante stesso in cui l'anima di Maria fu creata da Dio ed infusa nel corpo formato, secondo il modo ordinario, dai genitori di Lei3. La ragione fondamentale che spinse a sostituire la «persona» all'«anima» di Maria, è stata questa: per rendere la definizione conforme alla festa liturgica dell'Immacolata, la quale festa onora la «persona» di Maria, non già l'anima4.

---

2 Un accurato studio dei lavori preparatori è stato fatto da J. ALFARO, S.J., La formula definitoria de la Inmaculada Concepciòn.. in «Virgo Immaculata», II, p. 201-275.

3 I Teologi dividono la concezione in attiva (da parte dei genitori) e passiva (da parte del figlio generato). Suddistinguono poi la concezione passiva in incompleta (prima della creazione ed infusione dell'anima al corpo) e completa (nell'atto dell'infusione dell'anima al corpo). Si tratta perciò della concezione passiva (non già attiva) di Maria SS., e della concezione passiva completa (non già incompleta).

4 Negli otto primi schemi o progetti di definizione, come soggetto del privilegio, veniva presentata l'anima di Maria SS. (come si dice nella Bolla «Sollicitudo”, di Alessandro VII), non già la persona di Maria SS. (ossia, la B. Vergine). Ma nel testo definitivo, all'ultima ora, in seguito ad un rilievo fatto da Mons. Bruni, Vescovo di Ugento, appoggiato dal Card. Pecci, le parole «l'anima della B. V. Maria» vennero rimpiazzate da queste altre: «la B. Vergine Maria» (ossia, la persona, non già l'anima di Maria). Cfr. SARDI V., La solenne definizione del dogma dell'immacolato

La definizione ha voluto sottolineare il «primo istante» della concezione di Maria SS. per esprimere - contro alcuni teologi antichi - che la concezione immacolata non è avvenuta né prima dell'infusione dell'anima al corpo, né dopo (sia pure un istante dopo) l'infusione dell'anima al corpo, ma nello stesso istante dell'infusione dell'anima al corpo.

Viene inoltre esclusa la sentenza intermedia proposta -da Enrico di Gand, secondo la quale Maria SS. in uno stesso istante extratemporale si sarebbe trovata in stato di peccato originale (e perciò bisognosa di redenzione) e in stato di grazia.

Si tratta di un privilegio «singolare» - come vien detto nella Bolla «Ineffabilis Deus» - e perciò unico, ossia, concesso ad una persona soltanto, a Maria. Il Laurentin ha rilevato che col termine «singolare», la Bolla ha inteso mettere l'accento sul carattere unico del privilegio (cfr., L'Action du Saint-Siege par rapport au problème de l'Immaculée, in «Virgo Immaculata», II, p. 86, n. 306). La Bolla «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» di Alessandro VII parla espressamente di un «privilegio unico». Anche l'Enciclica «Fulgens corona» ha sottolineato in termini ancora più vigorosi questa «unicità» dicendo che si tratta di un «privilegio singolarissimo, che non è stato concesso a nessun altro»: «hoc singularissimurr, privilegium, nulli unquam concessum», (AAS 15 [1953] p. 580) 5.

---

concepimento di Maria SS. Atti e documenti. Roma, 1854.55, p. 242-3; 292.

Ritengo utile rilevare come la definizione prescinda completamente ed intenzionalmente dalle teorie sul momento dell'infusione dell'anima al corpo: se cioè subito, all'inizio del concepimento, oppure allorché l'embrione ha raggiunto un certo sviluppo.

Essa si pronunzia soltanto sulla concezione la quale implica l'esistenza della persona (ossia, infusione dell'anima al corpo, sia che una tale infusione avvenga all'inizio della concezione, sia che avvenga in seguito). (Cfr. ALFARO, art. cit., p. 263). Da ciò ne segue, logicamente, che la definizione non proibisca affatto che si continui a distinguere tra concezione biologica (anteriore all'infusione dell'anima) e concezione che importa l'infusione dell'anima; e neppure proibisce che si possa ammettere (nell'ipotesi che si voglia seguire una tale distinzione), che la carne di Maria, sia stata infetta nella sua concezione biologica (come ha insegnato il Maestro delle Sentenze, Pier Lombardo) e che nell'istante dell'infusione dell'anima, vi sia stata una purezza totale.

Esagera perciò il P. Bonnefoy quando qualifica come «semi-macolisti» quegli antichi assertori dell'immacolato concepimento di Maria i quali hanno ammesso la necessità di una purificazione della carne di Maria, previa all'infusione dell'anima (cfr. BONNEFOY I.-Fr., O.F.M., Le Ven. Jean Duns Scot, Docteur de l'Immaculée Conception. Son milieu. La doctrine. Son influence. Roma, Herder, 1960, p. 100).

5 Per questo, forse, la Madonna, a Lourdes, rispondendo a S. Bernardetta (la quale le aveva chiesto il suo nome), non disse già: «Io sono una concepita senza

2) *L'oggetto*

L'oggetto (o causa formale) del privilegio è costituito dalla singolare perfezione che ha contraddistinto il concepimento di Maria SS., ossia: la grazia santificante (lato positivo) la quale ha preservato Maria SS. dalla macchia del peccato originale (lato negativo del singolare privilegio). Il primo elemento (quello positivo, la grazia santificante) è sostantivo; il secondo invece (quello negativo) è modale, poiché indica il modo con cui Maria fu senza peccato, in grazia (la preservazione). Il primo elemento risponde alla domanda: «Che cosa rese santa, senza peccato originale la Concezione di Maria?». Il secondo elemento invece risponde alla domanda: «Per quale via, in quale modo Maria SS. fu senza peccato originale?». La seconda risposta modifica la prima. Mentre infatti tutti gli altri hanno avuto la grazia santificante per la via della liberazione dal peccato originale (in modo liberativo), Maria SS. invece l'ha avuta per via di preservazione (in modo preservativo). Siccome però il modo suppone la sostanza (poiché la modifica), ne segue che la causa formale dell'Im-

---

peccato», ma disse: «Io sono l'Immacolata Concezione», ossia, usò l'astratto invece del concreto. «Le due espressioni - è stato giustamente notato - differiscono tra loro come, ad es., queste altre: «Io sono bianco» e «Io sono la bianchezza»: mentre la prima, in forma concreta, indica che sono partecipe (con altri) della qualità della bianchezza, la seconda, in forma astratta, è chiaro che serve ad indicare che riunisco in me quanto ha ragione di bianco, in modo da escludere qualsiasi altro ed essere solo a possedere tale qualità. Similmente, la Vergine Immacolata, denominandosi in modo astratto anziché concreto, ci ha svelato una verità più sublime e profonda, che cioè in sé si esaurisce, che Essa sola attua perfettamente tutto il candore e la purezza della concezione, e che quindi è l'unica creatura concepita senza macchia originale. Cfr. CROSIGNANI G., C.M., Io sono l'Immacolata Concezione, in «Divus Thomas» (PL) 57 (1954), p. 419.

Ci si potrebbe forse obiettare che anche i nostri progenitori - Adamo ed Eva -fin dal primo istante della loro esistenza, ebbero la grazia santificante; e perciò Maria SS. non può dirsi unica, in ciò. Ma si può e si deve rispondere che i nostri progenitori furono creati e costituiti da Dio in grazia, e perciò non furono - come la Vergine - concepiti in grazia.

Questo concepimento in grazia, ossia, questa «immacolata concezione» è stata concessa a Lei sola, fra tutti i discendenti di Adamo. Ne segue perciò che non possa attribuirsi e nessun altro. Non sono tuttavia mancati tentativi, nei secoli XV, XVI, XVII ed anche recentemente (cfr. GAUTHIER R., L'Immaculée Conception de Marie, privilège singulier ou unique?, in «Cahier de Josephologie» 2 [1954], p. 177-205), tentativi di attribuire un tale singolare privilegio anche a S. Giuseppe. Ma questa peregrina opinione, senza alcun serio fondamento, va contro la sentenza comune dei teologi, non si accorda con la Bolla «Ineffabilis Deus» e con la Enciclica «Fulgens corona».

13

macolata Concezione sia precisamente la grazia santificante (posseduta fin dal primo istante dell'esistenza personale).

Si tratta perciò di una totale immunità dal peccato, per via di preservazione (non già di liberazione). La Bolla «Ineffabilis Deus» per mettere l'accento sulla completa immunità, alla formula della Bolla «Sollicitudo» di Alessandro VII ha aggiunto la parola «totale» («ab omni ... labe»: «da ogni macchia di peccato originale»). Non è mancato chi in tale formula ha voluto vedere esclusa anche la concupiscenza. Ma questa interpretazione va oltre i termini della definizione. Secondo la definizione, infatti, si tratta di immunità da ogni macchia di peccato; orbene, la concupiscenza non è un peccato (cfr. DENZINGER, 792) 6. Inoltre, dai lavori preparatori risulta che l'intenzione di coloro i quali han preparato i progetti di definizione, non era quella di includervi la preservazione dalla concupiscenza (cfr. ALFARO, art. cit., p. 241). Un tentativo fatto, in tal senso, da Mons. Bruni, non ebbe alcun esito (cfr. SARDI, op. cit., II, p. p. 242; ALFARO, art. cit., p. 250 ss.; p. 266). Anzi, in seguito ad

---

6 Altrettanto si dica della cosiddetta «infectio carnis» ritenuta da molti agente o veicolo di trasmissione del peccato originale. La definizione dogmatica non la riguarda, poiché ha per oggetto la preservazione della Vergine da «ogni macchia di peccato originale», e la «infezione della carne» non è una «macchia di peccato», poiché la carne non è e non può essere soggetto del peccato.

Non possiamo quindi approvare questa sentenza del P. Bonnefoy: «En declarant dogme de foì que Marie a été préservée indemne "ab omni originalis culpae labe", Pie IX visait toutes les théories qui soumettaient la Vierge a l'un ou l'autre des effets du péché originel. La plus grave de toutes était incontestablement la théorie de l'infection de la chair: c'est pourquoi la considerons comme principalement visée par la definition dogmatique » (BONNEFOY JEAN-FRANÇOIS, O.F.M., op. cit., p. 31).

P. Bonnefoy ha sottolineato le parole «ab omni labe»; ma ha omesso di sottolineare le altre parole che segnano e precisano i termini «ab omni labe», ossia, le parole «originalis culpae». Non si tratta della preservazione da «ogni macchia» sia della carne (corpo) sia dell'anima, ma si tratta della preservazione da «ogni macchia di peccato originale»: e la macchia del peccato - si sa bene - si trova nell'anima, non già nel corpo.

Basandosi su questa falsa interpretazione della definizione dogmatica, P. Bennefoy bolla come «semi-macolisti» tutti coloro che, pur avendo ammesso il fatto della preservazione di Maria SS. dalla colpa originale, hanno ammesso la necessità della «purificazione» della carne (o corpo, embrione) previa all'infusione dell'anima, oppure nel momento stesso della infusione dell'anima (p. 100). Secondo P. Bonnefoy, tutti coloro i quali ammettono in Maria, come

discendente di Adamo peccatore, il «debito» di contrarre il peccato originale, non farebbero altro che «diminuire» il dogma dell'Immacolata (p. 150).

Questi falsi criteri, i quali inquinano tutto il volume, sono stati anche, oggettivamente, messi in rilievo dal prefatore stesso del volume, il ch.mo P. Carlo Boyer S.J. (p. VIII).

14

una richiesta di Mons. Cannella, venne soppressa, dal quarto schema, una frase che avrebbe potuto essere interpretata nel senso della preservazione dal fomite della concupiscenza (cfr. ALFARO, art. cit., p. 247 ss.). Questa immunità quindi non è compresa, almeno direttamente, nella definizione.

È bene rilevare, inoltre, che la santità iniziale di Maria SS. è definita soltanto in forma negativa: «fu preservata immune da qualsiasi macchia di peccato originale», perché è la forma più evidente. La Bolla «Sollidtudo» di Alessandro VII, invece, afferma una tale santità iniziale oltreché in forma negativa, anche in forma positiva, poiché asserisce che l'anima di Maria «fu ornata dalla grazia dello Spirito Santo e preservata dal peccato originale» (DENZINGER, 789). Ma siccome il peccato - secondo il Concilio di Trento - è «la morte dell'anima» a causa della perdita della vita soprannaturale della grazia, ne segue logicamente che Maria SS., pel fatto stesso che fu preservata dalla «morte dell'anima» (ossia, dal peccato), dovette ricevere anche, nello stesso tempo, la vita delia grazia. Vita e morte spirituale si escludono a vicenda, Dov'è l'una (la vita della grazia) non vi può essere l'altra (la morte dell'anima alla vita della grazia). Ne segue perciò che i due aspetti (quello negativo e quello positivo), nel piano dell'ordine presente (quello, di fatto, scelto e realizzato da Dio, fra i vari ordini possibili), si equivalgono perfettamente, ossia, coincidono, poiché dove non vi è la tenebra della colpa, ivi è la luce della grazia, e dov'è la luce della grazia non vi è la tenebra della colpa. L'assenza dell'ombra è luce, e l'assenza della luce è ombra: non vi è nulla di mezzo tra la luce e l'ombra, tra lo stato di grazia e Io stato di colpa. Maria inizia la sua esistenza senza l'ombra della colpa, e perciò inizia la sua esistenza nella luce della grazia. Occorre però aggiungere che, nel corso della Bolla, il lato positivo viene espresso in modo formale esplicito.

È necessario, inoltre, tener presente, che la dottrina dell'Immacolata Concezione non esclude affatto Maria SS. dalla categoria dei redenti dai meriti di Cristo suo Figlio, come riconobbe Ella stessa allorché disse: «Ed esulta il mio spirito in Dio mio Salvatore» (Lc 1,47). Anche Maria SS., infatti, quale discendente da Adamo come tutti gli altri uomini (per via di naturale generazione), avrebbe dovuto contrarre - come tutti' gli altri - la colpa originale (commessa da Adamo quale Capo di tutto il genere umano, e perciò trasmissibile ai suoi discendenti). A causa però della singolare missione

15

di Madre e di Regina universale, alla quale era stata predestinata da Dio venne da Dio stesso eccettuata dalla legge della contrazione della colpa originale. Si può perciò ripetere di Maria ciò che il Re Assuero disse ad Ester: «Questa legge, che ho posto per tutti, non è per te» (Ester, 15,13). Insieme alla legge della propagazione del peccato originale in tutti i discendenti di Adamo peccatore, Iddio stabiliva l'eccezione da una tale legge in favore della futura madre. Essa perciò, ed Essa sola, fra tutti i discendenti di Adamo per via di naturale generazione, veniva dispensata dal ripetere, col salmista: «Ecco, nella colpa io sono nato, e nel peccato mi ha concepito mia madre» (Ps. 50,7).

Il Card. Lépicier spiega la cosa con questo esempio: «Un fanciullo generato da una madre schiava, il quale, per una previa disposizione del padrone di sua madre, nasce libero è, di fatto, libero dalla schiavitù. In forza però della sua nascita da una donna schiava avrebbe dovuto contrarre anche lui la schiavitù, e l'avrebbe realmente contratta se non vi fosse stata quella previa eccezione. Egli perciò aveva il debito di contrarre la schiavitù» (Tractatus de B.V. Maria

Matre Dei, P. II, c. 1, a. 1, n. 7). Altrettanto si deve dire di Maria SS. in relazione al peccato originale.

Mentre quindi tutti gli altri discendenti di Adamo vengono liberati (per mezzo del Battesimo) dalla colpa contratta (ossia, vengono rialzati dopo la caduta), Maria SS. e Lei sola, fu preservata dal contrarla (venne impedita dal cadere). Non si tratta perciò di pura e semplice immunità dalla colpa originale (come pretendono i negatori di qualsiasi debito, in Maria, del peccato originale) 7; ma si trat-

---

7 Due teologi della Commissione Pontificia, P. Tonini e Mons. Canella, avrebbero desiderato che venisse definita soltanto l'immunità della Vergine della colpa originale, e non già la preservazione dalla medesima (SARDI, I, 175-177, 588; 615- 617), ma non furono accontentati. Ne segue perciò che il termine «preservata», nella formula di definizione, è stato posto con deliberata volontà, ossia, per esprimere la relazione al termine del peccato originale. Senza una tale «preservazione», Maria SS. avrebbe contratto il peccato originale. Inoltre, la «preservazione» di Maria SS. dalla colpa originale è - dice la Bolla «Ineffabilis» - un «singolare privilegio» (la Bolla «Sollicitudo», in luogo di «singolare», ha «speciale»). Orbene, il «privilegio singolare», ossia, la «preservazione», è, evidentemente, un'eccezione alla legge generale della contrazione del peccato originale, alla quale legge Maria SS. sarebbe stata soggetta in forza della sua discendenza, in modo ordinario, da Adamo peccatore. Non si vede perciò come si possa salvare (senza svuotarla) la definizione del domma dell'Immacolata Concezione con la sentenza che ammette la semplice «immunità» di Maria SS. (non già la «preservazione») dalla colpa originale; oppure la sentenza che ammette la sola «possibilità» astratta, da parte di Maria SS., di con-

ta di una immunità che ha rivestito il modo, il carattere di preservazione, come appare dalle parole stesse della definizione, dai vari documenti Pontifici, dai documenti liturgici e dalla teologia tradizionale dell'Immacolata Concezione. In altre parole: la definizione non solo ci dice che Maria SS. fu immune dal peccato originale, ma ci dice anche per quale via Ella lo fu: per la via cioè della preservazione. Maria SS. quindi fu anche Lei redenta, o meglio, preredenta da Cristo Salvatore; fu anzi la prima fra i redenti. Fu redenta però in modo più nobile (sublimiori modo), ossia, con redenzione preservativa (mentre tutti gli altri sono stati redenti con redenzione liberativa) 8. L'Enciclica «Fulgens corona» sottolinea la redenzione di Maria asserendo che Essa «è stata del tutto preservata dalla colpa o-

---

trarre il peccato originale (non già una possibilità concreta, minacciante la contrazione di fatto, ossia, una concreta, esplicita relazione al peccato originale, dal quale Maria SS. fu da Dio «preservata»). Dovette perciò Maria SS. essere soggetta, in qualche modo, alla contrazione del peccato, e solo per eccezione (per singolare privilegio) ne fu preservata.

Sulla questione del debito del peccato originale in Maria SS. ebbe luogo un'ampia e solenne discussione il 29 e 30 ottobre del 1954, in occasione del Congresso Mariologico internazionale, nei locali della Pontificia Università Lateranense. Presero parte alla discussione ben 33 teologi di tutte le parti del mondo. La stragrande maggioranza aderì a questa conclusione: «La B. Vergine Maria avrebbe contratto il peccato originale, se non ne fosse stata preservata»: «contraxisset peccatum originale nisi praeservata fuisset» (cfr. «Virgo Immaculata», vol. XI, p. 456-499). Fu quindi preservata dal peccato, non già dal debito di contrarre il peccato originale.

Ciò posto, è facile comprendere quanto sia vano lo sforzo di coloro i quali vorrebbero che la distinzione tra il debito di contrarre il peccato originale e la contrazione del medesimo sia stata originata soltanto da esigenze di polemica, quale espediente occasionale o «scappatoia» per elidere o eludere la massiccia obiezione desunta dalla universalità sia del peccato originale sia della Redenzione (così han ritenuto P. Balić, De debito peccati originalis in B. Virgine Maria, in «Antonianum», 16 [1941] p. 366; e P. Bonnefoy, La negaci6n del «debitum peccati» en Maria, in «Verdad y Vida», 12 [1954] p. 110). Di conseguenza, una tale distinzione sarebbe stata «poco felice» (così P. Hug O.F.M., in «Virgo Immaculata», XI, p. 387), «poco filosofica» (così P. A. Pompei, O.F.M. Conv., ibid., VII, fase. I, p. 247) ecc.

---

8 Il drammaturgo spagnolo Calderòn de la Barca, nel suo autosacramentale «La Hildaga del Valle», ha espresso scenicamente le due forme di redenzione: quella liberativa e quella preservativa. Un insigne personaggio - rappresentante dell'umanità - durante la sua giornata terrena precipita in un abisso e si ferisce mortalmente. Da lungi e con prontezza giunge l'Amore misericordioso, scende nel baratro, si china sul ferito e lo libera dalla morte traendolo alla salvezza: è ciò che ha fatto Gesù con tutti gli uomini. Ora ecco una fanciulla, nella sua bellezza ansiosa di primavera, corre giuliva e festosa per la stessa strada, incontro all'ignoto pericolo, verso l'abisso nel quale dovrà fatalmente precipitare. Ma sul ciglio dell'abisso sta ad attenderla l'Amore misericordioso il quale, stringendola tra le sue braccia, la preserva dalla caduta arrestandone il passo e rimettendola, libera e sana, sul retto cammino.

riginale, e perciò è stata redenta in modo più nobile»: «perfectissimo quodam modo ... redemisse» (AAS 45 [1953] p. 581). La «preservazione», perciò, è un modo di redenzione: quello più sublime.

In forza di questa preservazione, Maria SS. apparve come la forma perfetta della natura umana. «La natura umana - si chiedeva il S. P. Paolo VI nel discorso tenuto l'8 dicembre 1963 nella basilica di S. Maria Maggiore - si è mai espressa in una forma così completamente perfetta? Da Adamo in poi l'umanità non ha avuto più questa fortuna, salvo che in N.S.G. Cristo e nella Madre sua Santissima. È questa nostra sorella, questa eletta Figlia della stirpe di David, a rivelare il disegno originario di Dio sul genere umano, quando ci creò a sua immagine e somiglianza. N ritratto, dunque, di Dio».

3) *L'autore*

L'autore (causa efficiente) del singolare privilegio è Dio Padre; però «in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano». Come il sole è la fonte di tutta la luce e di tutti i colori, così Dio è la fonte di tutti i privilegi di Maria.

Ha espresso in modo incomparabile una tale verità il Bossuet: «Maria ha questo in comune con gli altri uomini, che Essa pure fu redenta col sangue del suo Figlio; ma Essa ha questo di particolare, che quel sangue fu preso dal casto corpo di Lei: Profundendum sanguinem pro mundi vita de corpore tuo accepit, ac de te sumpsit quod etiam pro te solvat (Eucherio di Lione). Ella ha questo di comune con gli altri fedeli, che Gesù le fece dono del suo sangue; ma Ella ha questo di particolare, che Gesù l'ha prima ricevuto da Lei. Ella ha di comune con tutti, che questo sangue ricade su di lei per santificarla; ma Ella ha poi questo di particolare, che ne è la sorgente. Per questo possiamo dire che la concezione di Maria è come l'origine prima del sangue di Gesù. È di là che questo fiume meraviglioso comincia a diffondersi, questo fiume di grazie che scorre nelle nostre vene per mezzo dei sacramenti, e che porta lo spirito della vita in tutto il corpo della Chiesa. E come avviene delle fonti che si ricordano continuamente della

loro sorgente, e vi fanno ritorno elevandosi in vapori e giungendo ad esse per le vie dell'aria, così noi non abbiamo titubanza ad assicurare, che il sangue di nostro Signore rimonterà

18

con la sua efficacia fino alla concezione della madre sua, per così onorare il luogo donde è sgorgato.

«Non vogliate più dunque, cristiani, cercare il nome di Maria nel decreto di morte, pronunciato contro tutti gli uomini».

«Voi non lo troverete più scritto; fu radiato. Come mai? Per mezzo di questo sangue divino che, essendo stato attinto nel suo seno castissimo, si gloria di dispiegare in favore di lei tutta l'efficacia che in sé contiene contro questa funesta legge di morte, che uccide fin dall'origine». (Serm. II sulla Concezione).

La preservazione perciò di Maria SS. dal peccato originale non solo non compromette l'universalità della Redenzione di Cristo, ma ne costituisce il più nobile trofeo.

4) *Lo scopo*

Lo scopo (causa finale) per cui Dio concesse a Maria SS. un così singolare privilegio, fu questo: perché Maria fosse una degna Madre di Dio, una «degna abitazione del Figlio di Dio», come si dice nella Orazione liturgica della festa dell'Immacolata Concezione (Orazione che risale al sec. XIV) e una degna Socia del Redentore nell'opera singolarmente meravigliosa della Redenzione del genere umano. È su queste due basi che poggiano - come vedremo - le varie ragioni teologiche che sono state addotte in favore di questo singolare privilegio.

Secondo il Mitterer, l'immacolato concepimento della Madre sarebbe stato richiesto dall'immacolato concepimento del Figlio. Gli Scolastici, infatti, ritenevano che la trasmissione del peccato originale avviene per opera del padre, non già per opera della madre, per cui una concezione verginale (senza opera del padre secondo la carne) sarebbe ipso f acta immacolata. Secondo la moderna biologia, invece, la madre, come il padre, concorre alla generazione del figlio fornendo anch'essa una cellula vitale. Ne segue perciò che anche in un concepimento verginale, si avrebbe la trasmissione della natura umana col peccato originale che l'affetta. Conseguentemente, la ragione formale per cui Gesù è stato concepito da Maria immacolata, senza il peccato originale, non è già il concepimento verginale (senza opera di un padre secondo la carne), ma è l'immunità della Madre dal peccato originale (cfr. Mitterer A., Dogme und Biologie der heili-

19

gen Familien nach dem Weltbild des hl. Thomas van Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1952, p. 31-52).

IN CHE COSA NON CONSISTE

Dopo aver esposto in che cosa consiste l'Immacolata Concezione non è difficile comprendere in che cosa non consiste, ossia, i vari errori sulla medesima. Questi errori si possono ridurre a tre classi: per deformazione, per eccesso e per difetto.

1) *Errori per deformazione*

Alcuni confondono l'Immacolata Concezione col concepimento di Cristo da parte di Maria[9]. Altri, invece, pensano che ogni atto generativo è peccato, eccettuato quello con cui fu

concepita la Vergine. Nulla di più errato. Si sa infatti che l'atto generativo è voluto da Dio, e per ciò si può dire, in tal senso, che ogni concezione è «immacolata».

2) *Errori per eccesso*

Hanno errato in tal senso: a) coloro che han ritenuto che Maria SS. sia stata concepita - come Cristo suo Figlio - in modo verginale, senza concorso paterno (sentenza molto antica, che risale - come vedremo - all'apocrifo «Protovangelo di Giacomo» del sec. II); b) coloro che han ritenuto che una particella (o seme) del corpo di Adamo («vena pura») sia stata sottratta al diavolo e trasmessa, di generazione in generazione, fino ai genitori della Vergine e da essa sarebbe stato formato il corpo immacolato di Maria: sentenza

---

9 Tale confusione vien fatta, a volte, sia da alcuni cattolici poco istruiti, sia da alcuni nemici della Chiesa e della Madonna. Nella famosa Enciclopedia pratica Bompiani (uscita nel giugno del 1938), alla voce «Concezione», si legge: «In Teologia, per immacolata concezione si intende il privilegio pel quale la Vergine concepì, pur restando monda dal peccato originale (sine labe originali [sic] concepta)». È la solita volgare confusione fra la concezione verginale (di Cristo) da parte di Maria e l'Immacolata Concezione (di Maria).

fantastica, rinnovata, nel secolo scorso, da Antonio Rosmini, e condannata da Leone XIII (10).

3) *Errori per difetto*

Hanno errato per difetto, negando la Immacolata Concezione: a) prima della definizione dogmatica, quei teologi che hanno ammesso la purificazione di Maria SS. dalla colpa originale (S. Bernardo, Pier Lombardo, Alessandro di Hales, S. Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso, Enrico di Gand ecc.); b) dopo la definizione, i Greci ortodossi, i Giansenistì della Chiesa di Utrecht, i «vecchi cattolici» di Doellinger ecc.

I Protestanti, sia prima sia dopo la definizione dogmatica, hanno generalmente negato la preservazione di Maria SS. dal peccato originale e la presenza della grazia santificante in Lei fin dal concepimento, in forza del loro falso presupposto della giustificazione solo estrinseca, con la natura intrinsecamente corrotta e peccatrice. «Non è senza peccato chi non commette il peccato - ha detto Lutero - ma colui al quale Dio non l'imputa» (luthers Werke, Weimar Ausgabe, 15, 415). In tal senso egli afferma che Maria è stata concepita senza il peccato (ossia, senza che le sia stato da Dio imputato il peccato): «Io - dice - alla Madre non attribuisco il peccato, così come quelli che vogliono che Ella non sia stata concepita nel peccato originale» (ibid.)11. Anche secondo Calvino, Maria SS. non è

---

10 La proposizione del Rosmini dice: «Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat, ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone, e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria» (cfr. DENZINGER, Enchiridion Symbolorum et definitionum, n. 1924).

Prima del Rosmini, avevano sostenuto, nel secolo XII, una tale strana ipotesi 1o ps. Pietro Comestor e l'Anonimo di Heiligenkreuz.

11 R. SCHIMMELPFENNIG, nell'op. Die Geschichte der Marienverehrung in deutscben Protestantismus, Paderborn, 1952, p. 14, ha sostenuto che Lutero avrebbe insegnato l'Immacolata Concezione nel senso stesso in cui è stata poi definita da Pio IX. La tesi di Schimmelpfennig è stata contradetta da W. TAPPOLET nell'op, Das Marienlob der Reformatoren, Tubingen, 1962, p. 26-32. Il Tappolet, in base ai testi e alla loro cronologia, distingue, nella vita di Lutero, tre tempi. In un primo tempo - all'inizio - nel 1516, in un discorso per la festa dell'8 dicembre, Lutero asserisce che Maria è «l'unica goccia, nell'oceano del genere umano, preservata (dal peccato originale)»: «ex omni mare totius massae generis humani unica praeservata stilla» (Luthers Werke, Weimar, 1883, p. 107). In un secondo tempo, nel 1520, Lutero evi-

stata esente dal peccato, checché ne dicano «gli asini di Roma», quali invocano dei «privilegi». E aggiunge: «Quando essi avranno dimostrato lettere patenti del cielo, noi li crederemo» (Acta Synodi Tridentini cum antidoto, 1547. In Sess. 6, can. 23; Opera 7, Corpus Reformatorum, 35, 481).

Non mancano però, presso gli Anglicani di oggi, alcune voci isolate favorevoli all'Immacolata Concezione. Così, per es., l'Anglicano E. L. Mascall, professore di Teologia all'Università di Oxford, ritiene, personalmente, come parte integrante della vera fede, anche «l'assenza del peccavo attuale e l'Immacolata Concezione» (The Mother of God, in «The dogmatic theology of the Mother of God», London, 1948, p. 44).

Anche tra gli ortodossi di oggi non mancano i sostenitori del singolare privilegio, ritenendolo, nella sua sostanza, conforme alla fede ortodossa (dr. STIERNON D., Marie dans la Theologie orthodoxe greco-russe, in «Maria», vol. VII, Paris 1964, p. 308).

3. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Riallacceremo tutto ciò che si può dire su questo argomento a quattro punti fondamentali:

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico.

II. Fondamenti biblici.

III. Fondamenti tradizionali

IV. Armonie teologiche.

---

tò di pronunziarsi m modo espresso, perché riteneva una tale questione inetta a rendere migliori gli uomini (W erke, 9, p. 492). Tuttavia, in un discorso del 1527 (per la festa dell'8 dicembre), ammetteva l'immunità dell'anima di Maria SS. dalla colpa originale (Werke, 17, 2, p. 282-289). In un terzo tempo, nel 1538 e 1539, Lutero, in alcune brevi affermazioni o allusioni, dichiarava che Maria, come tutti gli altri uomini, era stata concepita nel peccato, senza però precisare in qual senso (nel 1538: Werke, 46, p. 136; nel 1539: Werke, 46, p. 860). Occorre tuttavia tener presente, per una oggettiva valutazione delle sue asserzioni apparentemente favorevoli all'Immacolata Concezione, la sua teoria fondamentale sulla giustificazione puramente estrinseca: cosa che svuota completamente le sue affermazioni sul singolare privilegio.

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico

LA BOLLA DOGMATICA «INEFFABILIS DEUS»

Il testo della Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus» ha avuto nove stesure. Nelle prime otto stesure, l'ordine degli argomenti era questo: 1. Sacra Scrittura, 2. Tradizione, 3. Magistero Ecclesiastico. Nella nona ed ultima stesura invece (sotto l'influsso del Card. Wiseman e di altri e, per comando espresso di Pio IX), l'ordine degli argomenti venne invertito: 1. Magistero Ecclesiastico; 2. S. Scrittura e 3. Tradizione. (Altrettanr., è stato fatto nella Cost. dogm. sull'Assunzione). Il punto di partenza perciò è costituito dall'insegnamento del Magistero Ecclesiastico, ossia, dalla fede attuale della Chiesa, poiché la promessa della continua presenza di Cristo nella sua Chiesa (Mt. 28, 20) e la continua assistenza dello Spirito Santo - al dire di Tertulliano - «non permette che la Chiesa senta o creda cose diverse da quelle che Egli stesso, Dottore della verità, ha predicato per mezzo degli Apostoli» (De praescriptione haereticorum, c. 28, PL 2, 47). Posta questa perenne assistenza, ne segue che l'attuale credenza universale della Chiesa sia, per se stessa, garanzia di verità ed anche garanzia dell'origine rivelata di una tale verità.

È garanzia di verità, poiché è inammissibile che la Chiesa, nella quale è sempre presente Cristo (Mt 28, 20) ed è continuamente assistita dallo Spirito Santo, possa insegnare una cosa non vera, falsa. È, inoltre, garanzia dell'origine rivelata di una tale verità, poiché trattandosi di una verità soprarazionale (mistero) non conoscibile mediante la ragione, la Chiesa non può averla conosciuta se non per rivelazione divina: «Dio - insegna il Concilio Vaticano II - il quale ha parlato nel passato, non cessa di parlare con la Sposa del suo diletto Figlio, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col. 2, 16)» (Costit. Dei Verbum, n° 80).

L'argomento principale perciò in favore della verità dell'Immacolata Concezione è l'attuale credenza universale di tutta la Chiesa. (È questa la cosiddetta via «dogmatica», ben diversa dalla via «storica» per provare che una verità è stata «rivelata da Dio»).

23

Il dogma dell'Immacolata Concezione - come è ben noto - è stato uno dei più contrastati, anzi, il più contrastato. Affermazioni e negazioni, certezze e dubbi si sono succeduti con alterne vicende. Dinanzi a questo incerto stato di cose, la Chiesa non poteva rimanere indifferente. Guidata dalla sua sovrumana prudenza, intervenne progressivamente, secondo i bisogni dei tempi e le circostanze. Prima di giungere all'ultimo passo (alla definizione dogmatica dell'8 dicembre 1854) fece, per così dire, set-te passi, equivalenti a sette giri di vite.

Il primo passo, ossia, il primo intervento ufficiale sulla via dela definizione dogmatica, fu compito verso la fine del secolo XV, dal Pontefice Sisto IV, francescano, mediante due Bolle: «Cum praecelsa» del 1476 e «Grave nimis» del 1483. Con la prima il Pontefice approvava la Messa «Egredimi» e l'Ufficio «Sicut lilium» composti dal prelato. veronese Leonardo de Nogarolis, ove veniva chiaramente espressa la sentenza immacolista (l'Oremus è quello stesso che si usa anche oggi per la festa dell'Immacolata). Con la seconda, invece («Grave nimis»), proibiva, sotto pena di scomunica, di tacciare di eresia sia l'opinione contraria sia quella favorevole all'Immacolata Concezione, adducendo questa ragione: «la Chiesa Apostolica Romana non ha ancora definito la questione». Si apriva così una nuova era nella storia del dogma (dr. Sericoli, Ch., Immaculata B.M.V. Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones [Bibl. Medii Aevi, VI, Sibenici-Romae, Kacic, 1.945, pp. 158-161]).

Da Sisto IV a Pio IX, i documenti pontifici raggiunsero il migliaio (pur non essendo tutti autentici). Ci limitiamo qui ai principali.

Secondo passo. Nel 1546, il Concilio di Trento, in occasione del decreto sul peccato originale, dichiarava che non era «affatto sua intenzione di includere, nel decreto relativo al peccato originale, a Beata ed Immacolata Vergine Maria Madre di Dio», ma che occorreva «osservare le Costituzioni di Papa Sisto IV (...) sotto le pene in esse comminate, pene che il (Concilio) rinnova» (Sess. V, Decretum de peccato originali, § 5, Mansi, Concil. Coll. 3 3, col. 39). Questa esplicita dichiarazione era ... sintomatica! ... «Con tale dichiarazione - rileva la Bolla Ineffabilis Deus - i Padri tridentini fecero abbastanza chiaramente comprendere, per quelle circostanze, che la beatissima Vergine fu esente dalla colpa originale; e dimostrarono perciò apertamente che né dalle divine Scritture, né dall'autorità dei Padri si può dedurre alcun argomento che sia in qualunque

modo in contraddizione con questa prerogativa della Vergine» (cfr. Todini A., Le Encicliche mariane, p. 41).

Terzo passo. Nel 1570, S. Pio V, domenicano, oltre a rinnovare le disposizioni di Sisto IV, proibiva qualsiasi discussione pubblica fatta nelle «assemblee popolari», nonché gli scritti in lingua volgare su tale argomento (cfr. Bourassé, Summa aurea, VII, 73). Rimanevano quindi permesse le «discussioni accademiche» fra i dotti (i quali però dovevano evitare di tacciare di eretica la sentenza contraria). Veniva perciò limitata l'espressione della sentenza contraria al singolare privilegio.

Quarto passo. Nel 1617, Paolo V, con la Costituzione «Sanctissimus», proibiva di affermare anche negli atti pubblici «di qualsiasi genere» (sia tra il popolo, sia tra i dotti) che la B. Vergine è stata «concepita col peccato originale» (cfr, Bourassé, VII, 209). Rimaneva quindi lecita la discussione nei soli atti privati, tra i dotti. In tal modo la tesi maculista rimaneva priva di ogni possibilità di espressione pubblica, e perciò incominciò a subire una lenta agonia. Non veniva tuttavia condannata o pregiudicata (per esplicita dichiarazione del Papa) la sentenza contraria.

Quinto passo. Cinque anni dopo, nel 1632, Gregorio XV, con la Bolla «Sanctissimus», estendeva anche agli atti privati tra i dotti (parole e scritti) l'interdizione di esporre la tesi macolista, senza però intendere di condannarla o pregiudicarla (cfr. Bourassé, VII, 1172-1173). In tal modo la tesi maculista veniva privata anche di ogni possibilità di espressione non solo pubblica, ma anche privata, e vedeva così accelerarsi fa morte. È da notare però che i Domenicani, nello stesso anno 1622, ottenevano dallo stesso Gregorio XV un ultimo atto di tolleranza: «quello di poter liberamente trattare una tale questione fra di loro, non già con gli altri, nelle loro conversazioni e conferenze private (dr. Bourassé, VII, 222-224) 12.

Sesto passo. Nel 1661, Alessandro VII, con la celebre Bolla «Sollicitudo omnium Ecclesiarum», dopo aver richiamato l'osservanza delle precedenti disposizioni pontificie (Sisto IV, Pio V, Paolo V, Gregorio XV), precisava ufficialmente l'oggetto della festa

---

12 Lo stesso Tommaso Campanella O. P., nel suo trattato «De Conceptione Virginis» (cfr. «Sapienza» 22 [1969] p. 196-248) esortava caldamente il Generale e i Teologi Domenicani a desistere dalla loro sconsigliata opposizione e ad abbracciare di buon animo la pia dottrina, onde evitare una condanna pontificia e salvare così il primato teologico dell'Ordine (cap. XIX, l.c., p. 244-248).

della Concezione: si trattava di preservazione dell'anima di Maria dal peccato originale, nella sua creazione ed infusione nel corpo, e ciò per pura grazia e privilegio eh Dio, in previsione dei meriti di G. Cristo Redentore del genere umano. Aggiungeva inoltre che questa dottrina - contrariamente a quanto asserivano, nel parlar dell'oggetto della festa della Concezione, gli avversari del singolare privilegio - esprimeva il sentimento della Chiesa Romana ed era oggetto

di tranquillo possesso da parte dei fedeli (Bourassé VII, 251-255). Era questo l'ultimo colpo mortale inferto alla sentenza macolista.

Settimo passo. Nel 1708, Gemente XI, con la Bolla «Commissi nobis», estendeva a tutta la Chiesa la festa della Concezione, come festa di precetto. Il Magistero ordinario della Chiesa si era già sufficientemente pronunziato, poiché la Chiesa - come osservava egregiamente S. Tommaso parlando della festa della natività di Maria - non celebra la festa se non di una cosa santa. La Concezione della Vergine quindi era cosa santa, ossia, senza macchia di peccato. Ormai non mancava che l'ultimo passo: la definizione, ossia il pronunziamento del Magistero straordinario.

L'ultimo passo. Era riserbato a Pio IX, che è passato alla storia come «il Pontefice dell'Immacolata».

Dopo le debite consultazioni dell'Episcopato Cattolico e della Commissione da Lui stabilita, l'8 dicembre 1854 definiva l'Immacolata Concezione come verità di fede, «rivelata da Dio» da credersi da tutti!

II. Fondamenti biblici

Il dogma dell'Immaco1ata Concezione è fondato sia sulla S. Scrittura sia sulla Tradizione cristiana, la quale - secondo la Costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II (n° 8 c) - «ci fa più profondamente comprendere ... le stesse Sacre Lettere».

Nei secoli passati, i fautori del singo1are privilegio mariano adducevano, in suo favore, oltre un migliaio di luoghi biblici. Altri autori, al contrario, confessavano di non trovarne neppure uno (per es. Petavio). S. Roberto Bellarmnio asseriva: «Nihil in S. Scriptura» (cfr. Le Bacbelet, Auctarium Bellarminianum, Paris 1913, p. 627). Sono i due estremi. Anche qui, come sempre, la verità sta nel

mezzo. Nella Bolla «Ineffabilis Deus», infatti, vengono citati due testi sui quali poggia la verità della Immacolata Concezione: uno dell'Antico Testamento: il preannuncio della Redenzione, o «Protovangelo» (Gen. 3, 15); e l'altro del nuovo Testamento: il saluto dell'Angelo a Maria (Lc. 1, 28).

La Commissione speciale stabilita da Pio IX per preparare la Bolla dogmatica, parlando di questi due argomenti, venne a questa unanime conclusione: «La prerogativa dell'immunità dalla colpa originale nella SS. Vergine ha solido fondamento nelle parole del Genesi (Cap. III, 15):

Inimicitias ponam ... E ciò si deduce dalle parole stesse ...». «Le parole dell'Angelo presso S. Luca (Cap, I, v. 28): Ave gratia piena, Dominus tecum, benedicta tu in muli eri bus per sé non hanno forza sufficiente a provare la prerogativa della B. Vergine ... Le parole allegate dall'Angelo alla B. Vergine valgono a provare la prerogativa dell'immacolato concepimento, quando si aggiunga la tradizione esegetica dei SS. Padri...» (cfr. Sardi V., La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti, Roma, 1905, V, p. 796-804). Mentre quindi l'argomento dedotto dal Protovangelo sarebbe puramente scritturistico, l'argomento dedotto dal saluto dell'Angelo sarebbe scritturistico-patristico.

1. L'ARGOMENTO DEDOTTO DAL «PROTOVANGELO» (Gen. 3, 15).

La sullodata Commissione speciale ha argomentato così: «Ciò (l'immacolato Concepimento) si deduce dalle parole stesse; imperocché se il seme della donna è il Redentore, il quale secondo

la dottrina dei Cattolici ivi è promesso, sicché questo si suole chiamare il Protovangelo; dunque la donna è la sua SS. Madre. Ciò posto è chiaro che ivi si stabilisce il medesimo rapporto di inimicizia tra il serpente e la donna, che si pone tra il seme del serpente e il seme della donna, giacché le stesse parole inimicitias ponam si riferiscono all'uno e all'altro inciso, e sarebbe affatto contro le regole del parlare che ... quelle parole dovessero prendersi in un senso per il primo inciso, in altro pel secondo. Ma è del pari manifestamente falso, che l'inimicizia tra il serpente e il seme della donna, sia un'inimicizia che sia succeduta a precedente amicizia. Dunque, quella donna, la SS

27

Vergine Madre di Dio, non fu mai amica, fu sempre nemica del serpente, cioè del demonio. Non fu dunque mai per colpa di veruna specie al demonio soggetta» (ibid.).

Con ragione perciò la suddetta Pont. Commissione, nella Silloge degli argomenti preparata per l'estensore della Bolla dogmatica, asserisce che il singolare privilegio «fu predetto in modo non oscuro nelle parole del Protovangelo» (op. cit., II p. 47).

Nella Bolla Ineffabilis Deus, l'argomento tratto dal Protovangelo, anziché dalle stesse parole di esso (come aveva fatto la Commissione speciale), viene dedotto dalle parole alla luce della interpretazione dei «Padri e Scrittori ecclesiastici» (argomento scritturistico-patristico). La Bolla dogmatica infatti asserisce che «i Padri e gli scrittori ecclesiastici ... nello spiegare le parole con le quali Iddio, fin dalle origini del mondo, annunziò i rimedi preparati dalla sua misericordia per la rigenerazione degli uomini, confuse l'audacia del serpente ingannatore e rialzò mirabilmente le speranze del genere umano: "Porrò inimicizia fra te e la donna, fra la stirpe tua e la stirpe di lei", essi [i Padri e gli Scrittori ecolesiastici] insegnarono che con questa profezia fu chiaramente ed apertamente indicato il misericordiosissimo Redentore del genere umano, cioè il Figliolo Unigenito di Dio, Gesù Cristo; fu designata la sua beatissima Madre, la Vergine Maria; e fu insieme nettamente espressa l'inimicizia dell'uno e dell'altra contro il demonio. In conseguenza di ciò, come Cristo, Mediatore tra Dio e gli uomini, assunta la natura umana, distrusse il decreto di condanna che era contro di noi, attaccandolo trionfalmente alla croce; così la santissima Vergine, unita con lui da un legame strettissimo ed indissolubile, fu insieme con lui e per mezzo di lui, l'eterna nemica del velenoso serpente, e ne schiacciò la testa col suo piede verginale» (cfr. Tondini A., Le Encicliche mariane, p. 43).

In breve. Maria - come il Redentore suo Figlio - viene predetta, nel Protovangelo, come perpetua nemica del demonio, e perciò come perpetua amica di Dio (e perciò sempre in grazia di Dio, sempre senza il peccato che rende amici del demonio e nemici di Dio). Ciò si deduce dal Protovangelo considerato alla luce della interpretazione dei Padri e Scrittori ecclesiastici, ossia, alla luce della Tradizione cristiana.

L'argomento tratto dal Protovangelo in favore dell'Immacolata Concezione è stato recentemente ripreso nell'Enciclica Fulgens corona di Pio XII.

28

Vi si argomenta così: «Anzitutto il fondamento di siffatta dottrina [dell'Immacolata Concezione] si scorge già nella stessa Sacra Scrittura, dove Dio Creatore di tutte le cose, dopo la deplorevole caduta di Adamo, si rivolge al serpente tentatore e seduttore con queste parole che, non pochi Santi Padri e Dottori della Chiesa e moltissimi autorevoli interpreti riferiscono alla Vergine Madre di Dio: "Porrò inimicizia fra te e la donna, e il seme tuo e il seme di lei…" (Gn.3,15). Se dunque in qualche momento la beata Vergine Maria fosse rimasta priva della divina grazia, in quanto inquinata nel suo concepimento dalla macchia ereditata del peccato, almeno per quell'istante, benché brevissimo, non avrebbe avuto luogo fra lei e il serpente guelfa perpetua inimicizia, di cui si parla dalla più antica tradizione («primaeva traditione) fino alla solenne definizione dell'immacolata Concezione della stessa Vergine; ma invece ci sarebbe stato un certo asservimento» (cfr. Tondini A., Le Encicliche mariane, p. 733).

2. IL SALUTO DELL'ANGELO A MARIA (Lc 1, 28).

Al «Protovangelo» fa eco il «Vangelo»; al vaticinio fa eco l'avveramento: dall'Eden si passa a Nazaret; da Eva si passa a Maria. Dice l'Angelo, «mandato da Dio» a Maria: «Salve, o piena di grazia, il Signore è con te; tu sei benedetta fra ie donne»13. È un saluto mai udito. Per questo riempì di stupore la Vergine. «Questo testo - ha detto S. Pietro Canisio - dai primi Riformatori è stato lacerato peggio del corpo di Ippolito trascinato da focosi cavalli». È necessario perciò considerarlo con particolare attenzione.

Abbiamo qui tre incisi intimamente connessi, vale a dire: 1) «Salve, o piena di grazia!»; 2) «il Signore è con te»; 3) «tu sei benedetta fra le donne». Ci sii può domandare: si può trarre, da

---

13 Le parole «Tu sei benedetta fra le donne» «mancano certamente - dice P. Merk - in tutta una serie di antiche testimonianze, ma sono affermate con certezza alla metà del secondo secolo, ed inoltre confermate dalla grandissama maggioranza dei testimoni. Così, ad esempio, Sant'Efrem dice, secondo il Diatessaron, di Taziano, che Elisabetta abbia ripreso le parole dell'angelo. E poiché, come è documentabile, il saluto dell'Angelo e quello di Elisabetta si sono fusi sotto forma di preghiera solo dopo più secoli, è infondata l'ipotesi di una influenza da parte delle parole di Elisabetta in epoca così lontana» (cfr. STRAETER P., Mariologia, vol. I, p. 53, Marietti, 1952).

questi tre incisi, un valido argomento in favore della Immacolata Concezione?... La Commissione speciale dei teologi deputata a preparare la Bolla «Ineffabilis Deus», nella seduta del 10 luglio 1852, decideva, ad unanimità, che «a) le parole dell'Angelo presso S. Luca (cap. I, v. 28): Ave, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus per sé non hanno forza sufficiente a provare la prerogativa della B. Vergine ... b) Le parole allegate dall'Angelo alla B. Vergine valgono a provare la prerogativa dell'immacolato concepimento, quando si aggiunge la tradizione esegetica dei SS. Padri, della quale si offre un saggio» (SARDI, op. cit., p. 804).

Si tratta perciò non già di un argomento puramente scritturistico, ma di un argomento scritturistico-patristico14.

1) Il primo inciso: «Ave, o piena di grazia».

Parlando di questo inciso, il Valdese Ernesto Comba ha scritto: «C'imbattiamo in un altro formidabile errore di traduzione dal greco in latino ... per cui viene interamente alterato il significato delle parole nella lingua originale del testo biblico. Il testo greco reca queste parole, rivolte dall'Angelo a Maria: "Kaire, Kecaritòméne". La prima parola significa: "Ti saluto!" E quindi "Ave", in latino, sta bene. Ma la seconda parola è il participio femminile della forma medio-passiva del verbo caritoun, che significa «fare grazia», «usare benignità verso qualcuno»; e non può assolutamente rendersi piena di grazia. Uno studente ginnasiale sa che non può tradursi altrimenti che "favorita dalla grazia", "tu che hai ricevuto grazia". Del resto, l'angelo stesso spiega subito inequivocabilmente il suo saluto, proseguendo: "Non temere Maria, perché hai trovato grazia presso Dio" (carin eures): vers.30. Sei stata scelta per diventare la madre del Salvatore. Questa, la grazia di cui fosti favorita. Non piena, o ricolma di grazia. La parola non c'è; e non c'è il pensiero:

---

14 Travisa perciò la dottrina cattolica il Valdese Ernesto Comba, il quale, scrivendo contro le prove addotte dai cattolici in favore dell'Immacolata Concezione, dopo aver scartato l'argomento tratto dal Protovangelo (Gen. 3, 15), asserisce che «il famoso Ave Maria, gratia piena' ... non riguarda affatto il concepimento di Maria» (Cristianesimo e Cattolicesimo, Torre Pellice, 1951, p. 268-269). Secondo i cattolici, infatti, anzi, secondo la Commissione teologica che ha preparato la Bolla, le parole dell'Angelo non provano l'Immacolata Concezione se vengono prese in sé stesse; ma la provano soltanto se vengono considerate alla luce della tradizione esegetica dei Santi Padri.

costruiti più tardi, con gravissima alterazione del testo e del pensiero primitivo della S. Scrittura. Così è avvenuto, purtroppo, che un'immensa impalcatura è stata eretta sul vuoto e sul falso. Caso non unico né raro» (op. cit., p. 281).

Per argomentare perciò in modo efficace da questo primo inciso in favore dell'Immacolata Concezione, è necessario stabilire tre cose, rispondenti a queste tre domande: a) è esatta la versione dell'espressione greca «Kekharitòméne» con l'espressione «piena di grazia?»; b) di quale «grazia» vi si tratta?... c) la «pienezza di grazia» è esistita in Maria fin dal primo istante della sua esistenza, di modo che Maria è stata concepita in grazia, senza il peccato originale, e perciò Immacolata? ...

a) È esatta, innanzitutto, la versione dell'espressione greca «Kekharitòméne» con l'espressione: «piena di grazia»? Ha studiato recentemente, tra gli altri, in modo documentatissimo, la presente questione, dal punto di vista filologico e stilistico, Friederich Stummcr, in un articolo pubblicato nella Rivista «Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft» (62 [1949-5Q], p. 161 ss.), Questo studioso tedesco ha dimostrato che la perifrasi «gratia plena» che si trova nella Volgata è l'equivalente esatto del participio perfetto greco «Kekharitòméne». Effettivamente, i verbi greci in oco tra i quali vi è il verbo Karitoo, dal quale deriva il participio passato «Kekharitòméne») hanno tutti un significato di abbondanza, di cumulo, di pienezza; così, per es., Khaumatoo significa riempire di stupore. Altrettanto si dica di Karitoo: esso significa «ricolmare, riempire di grazia»; il participio passato di Karitoo, quindi, significa «riempita di grazia». Con ragione perciò, la Volgata e quasi tutte le antiche versioni han tradotto «Kekharitòméne» per «piena di grazia». L'idea di pienezza è perciò inclusa nel testo. La traduzione della Volgata, quindi - checché ne dica il Comba - è esattissima (anche uno «studente ginnasiale» ne comprenderebbe l'esattezza). È da rilevare, inoltre, che il participio passato significa non solo un fatto passato ma anche la continuazione del medesimo (cfr. WINER, Gram. N.T., de usu verbi, cap, 4, § 46, de participio, p. 407) 15.

---

15 Anche il dotto filologo Protestante Valkenaer, nei suoi «Scholia» sul Vangelo di S. Luca, I, 28, ha rimproverato ai primi Riformatori le strane interpretazioni da loro date al verbo «Kekharitòméne», ed ha difeso la versione che ne ha dato la Volgata. Tutte le antiche versioni, del resto, come pure tutti gli antichi autori, sia

b) Di quale «grazia» ivi si tratta? Si tratta cioè di una «grazia» d'ordine fisico (come vorrebbe Erasmo di Rotterdam, il quale ha tradotto «Ave, gratiosa!», imitato in ciò dai Protestanti), oppure di una «grazia» d'ordine spirituale? Si tratta di grazia santificante concessa a Maria in vista della maternità divina, oppure si tratta del carisma della maternità divina (come vorrebbe il Comba?).

La risposta alla prima domanda non può essere dubbia: si tratta di una «grazia» di ordine spirituale, e non già di ondine fisico, cioè, di bellezza fisica. Il contesto dell'Annunciazione,

infatti, è un contesto completamente religioso, spirituale: ne segue perciò che il saluto dell'Angelo («Ave, o piena di grazia») non possa riguardare altro che la bellezza o il valore spirituale che adornava la Vergine di Nazaret. In caso diverso, il saluto dell'Angelo a Maria si sarebbe risolto in una vera banalità (Ave, o carina!). Inoltre, il verbo Karitoo deriva da Karis (= dono che perfeziona). Orbene, Karis - come ha rilevato il professore Cerfaux - «è una di quelle parole che hanno un senso ricchissimo, ed anche complesso, introdotto nella lingua sacra per designare grosso modo - con ogni specie di sfumature possibili - l'insieme dei beni divini, salutari, apportatici da Nostro Signore ... Questo verbo stesso (Karitoo) è di un uso molto raro. Nell'unico passo del Nuovo Testamento in cui noi l'incontriamo (Eph. 1, 6: [a lode della magnificenza della sua grazia, della quale ci ha ricolmati nel suo Diletto», Cristo]) è in relazione con Karis nel senso di grazia santificante, dono soprannaturale realizzato nel cristiano ... Quando S. Luca [discepolo e compagno di S. Paolo] impiega la parola [Karitoo], è certo che questa parola ha acquistato, nello stesso tempo che la parola Karis, la grande naturalizzazione cristiana; conseguentemente, anche nel Vangelo dell'infanzia, per una tale parola, è l'uso paolino quello che deve far legge ...» (Grati a plena, in «Memoires et Rapports du Congrès Maria! tenu a Bruxelles, 8-11 sept. 1921, I, p. 36).

I Protestanti di oggi sono costretti a riconoscere che la Rifor-

---

greci che latini, traducendo il verbo greco «Kekharitéìméne», hanno espresso l'idea di pienezza. «Omnes veteres auctores - dice Maldonado - quasi conspiratione aut, ut dicam melius, inspiratione quadam divina, gratia plena reddiderunt». E spiega, in modo molto felice, la pienezza di grazia di Maria, distinguendo tre specie di pienezza: 1) la pienezza della sorgente, dalla quale deriva ogni grazia (propria di Cristo); 2) la pienezza del fiume, derivante immediatamente dalla sorgente (propria di Maria); 3) la pienezza del ruscello, meno immediatamente a contatto con la sorgente (propria dei Santi, per es. di S. Stefano). (Comment. in Lucam, ad h. loc.).

ma, con le sue idee di pura imputazione estrinseca della giustificazione, si era allontanata dalla vera nozione primitiva della grazia.

Anche la risposta alla seconda domanda (se si debba cioè identificare la «grazia» col carisma della maternità divina) non può essere dubbia. Se ben si considerano le parole dell'Angelo, la «pienezza di grazia» si distingue nettamente dal carisma della maternità divina. La «pienezza di grazia», infatti, viene usata come fosse un nome proprio (l'Angelo infatti, invece di dire: «Ave, o Maria», dice: «Ave, o piena di grazia»). Si tratta perciò di qualcosa di personale, propria della persona di Maria, e perciò non si può identificare con il carisma della maternità divina che le viene di poi annunziata dall'Angelo.

Quantunque la «pienezza di grazia» sia ben distinta dal carisma della maternità divina, esiste tuttavia - come appare dal contesto - una strettissima relazione tra l'una e l'altra, ossia: la «pienezza di grazia» è stata concessa da Dio a Maria in vista e in funzione della maternità divina, affinché cioè fosse degna Madre di Dio.

e) La «pienezza di grazia» è esistita in Maria fin dal primo istante della sua esistenza? Il testo, per sé stesso - come ha rilevato la Commissione Teologica - non lo dice. Perché lo dica, è necessario attendere al significato (un significato pieno) che gli han dato i Padri e gli Scrittori Ecclesiastici (come ha fatto la Bolla «Ineffabilis Deus»), ossia, è necessario aggiungere la Tradizione cristiana.

Effettivamente, l'espressione «piena di grazia» sta in luogo del nome proprio. Ed era giusto: «piena di grazia», infatti, non vi era che Lei; non vi poteva essere che Lei. Ella non è già una

«piena di grazia», ma è «la piena di grazia». Se è «Piena di grazia», Ella è «vuota di peccato», per sempre. Allorché infatti il nome proprio viene imposto da Dio ad una persona o ad una cosa, esprime sempre la proprietà, la nota caratteristica di quella persona o di quella cosa (per es. Gesù = Il Signore è salvezza, Salvatore), e perciò qualcosa che conviene sempre a quella persona o a quella cosa, e non già in un determinato tempo soltanto. Ne segue perciò che la «pienezza di grazia» convenga sempre a Maria, senza alcun limite, e perciò Ella non fu mai in peccato (ossia, come si esprime l'oracolo del Protovangelo, fu sempre «nemica» del demonio). In breve: Maria non è stata prima «piena di peccato» e poi «piena di grazia», ma è stata sempre «piena di grazia», e perciò sempre «senza peccato». La

Beatissima Vergine, fin dal suo primo istante, ha brillato come una stella16.

2) Il secondo inciso: «Il Signore è con te»

Questo secondo inciso è intimamente connesso col primo, come la causa efficiente (Dio) con l'effetto (la «pienezza di grazia»): quando un'anima è «piena di grazia» è anche «piena di Dio», ossia, Iddio è con essa ed essa è con Dio: «Dio è amore, e chi sta fermo nell'amore sta in Dio e Dio (sta) in lui» (1Gv, 4,16).

Le parole dell'Angelo, secondo la Tradizione cristiana, designano una presenza di Dio in Maria, una unione di Maria con Dio senza limiti di tempo, e perciò ininterrotta, mai interrotta dal peccato. Non dice infatti l'Angelo alla Vergine: il Signore è ora con te; il Signore da qualche tempo è con te; ma dice, semplicemente, e senza limiti di sorta: «Il Signore è con te», ossia, è stato sempre con te, fin dal primo istante della tua esistenza. Ma dov'è presente il Signore non può essere presente il suo grande antagonista, Satana, il peccato. Questa illimitatezza di tempo nell'inciso «il Signore è con te» viene confermata dall'inciso antecedente («Salve, o piena di grazia», senza limiti di tempo) e dall'inciso susseguente («Tu sei benedetta fra le donne», ossia, sempre a Dio carissima, e perciò sempre a Lui unitissima). Con ragione perciò S. Roberto Bellarmino, nel suo Catechismo (approvato da Clemente VIII), alla domanda: «Che cosa significano le parole: il Signore è con te», dà questa risposta: «È questa una seconda singolar lode della B. Vergine, con cui vien dichiarato che nostro Signore, fin dal primo istante della concezione di Lei, assistendola, governandola e difendendola, fu perpetuamente con Essa».

3) Il terzo inciso: «Tu sei benedetta tra le donne»

Questo terzo inciso è un'ulteriore spiegazione o illustrazione dei due precedenti inicisi, Maria SS. vien salutata dall'Angelo come

---

16 Lo stesso Lutero non ha esitato a scrivere: «Anzitutto Ella è piena di grazia, onde è riconosciuta senza nessun peccato, che è una gran cosa; inoltre, la grazia di Dio la rende piena di ogni bene e vuota di ogni male» (Luthers Werke, Weimar, Ausgabe, 17, II, 409).

l'unica benedetta fra le donne, la «Benedetta» per antonomasia, opposta ad Eva ed a tutte le altre figlie di Eva. Ciò posto, secondo la Tradizione, si può argomentare così: la benedizione per antonomasia esclude, necessariamente, perché opposta, la maledizione per antonomasia; ma la maledizione per antonomasia è precisamente quella che è effetto e pena del peccato per antonomasia, ossia, del peccato originale (Gv.1,29; Rom.5,12); ne segue perciò che la benedizione per antonomasia rivolta dall'Angelo a Maria escluda necessariamente la maledizione per antonomasia, ossia, quella che è causata dal peccato originale. Dov'è la benedizione di Dio, non vi può essere la maledizione di Dio17.

Una luminosa conferma di questa interpretazione delle parole dell'Angelo la troviamo nelle parole rivolte «ad alta voce» alla Vergine da S. Elisabetta «ripiena di Spirito Santo»: «Benedetta sei tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo seno!» (Lc.1,42). Nel primo inciso, la santa madre del Precursore, rivolge alla Vergine le stesse parole che erano state ad Essa rivolte dall'Angelo (proprio come se le avesse ascoltate!); non vi è da meravigliarsene, poiché erano state ispirate ad entrambi (sia all'Angelo che ad Elisabetta) da Dio. Ma siccome Elisabetta, a differenza dell'Angelo, saluta la Vergine quando questa era già diventata Madre del Verbo Incarnato, va più in là col suo saluto, e aggiunge un secondo inciso nel quale spiega, conferma, ulteriormente, il primo, vale a dire: «E benedetto il frutto del tuo seno!». Alla benedizione della Madre, Elisabetta unisce la benedizione del Figlio, ossia: la Madre viene proclamata partecipe della stessa benedizione del Figlio (come nel Protovangelo la Madre è stata proclamata da Dio stesso partecipe delle identiche inimicizie del Figlio verso il serpente diabolico). Orbene, la benedizione del Figlio è assoluta e perpetua, ossia, si estende fino al primo istante della sua esistenza; ne segue perciò che anche la benedizione della Madre sia, proporzionalmente, assoluta e perpetua, ossia, si estenda fino al primo istante dell'esistenza di Lei, fino al suo concepimento, il quale perciò fu necessariamente immacolato.

---

17 Ciò appare anche dal luogo parallelo, ossia, dalla maledizione inflitta da Dio, subito dopo il peccato originale, al serpente diabolico seduttore di Eva: «Perché hai fatto tal cosa, maledetto sii tu come nessun'altra bestia o fiera» (Gn.3,14). Come il serpente è maledetto da Dio fra tutte le bestie della terra, così Maria, opposta ad Eva, vien dichiarata benedetta fra tutte le donne della terra.

Lo stesso Lutero non ha esitato a scrivere: «Non si potrebbe infatti dire benedetta, se fosse stata sotto la maledizione» (Lc 4,69).

Con ragione perciò Maria SS., rispondendo a S. Elisabetta, poté dire di sé stessa: «Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente» Lc. 1,49): «cose grandi», fin dal primo istante del suo concepimento, preservandola dal peccato originale.

3. LA «DONNA» DELL'APOCALISSE (12,1)

È il terzo quadro del trittico dell'Immacolata.

Nel cap. XII dell'Apocalisse, S. Giovanni ci offre un quadro luminoso: «una donna a cui è manto il sole, la luna le sta sotto i piedi, e le cinge il capo una corona di dodici stelle».

Viene prospettata in questo Capitolo dell'ultimo libro ispirato una immane lotta tra il bene e il male (quella già predetta da Dio nel Genesi, 3, 15, nel primo libro ispirato): dalla parte del bene sta una donna di meravigliose doti (nella quale confluiscono sia Maria Madre di Cristo sia la Chiesa madre dei cristiani) prossima a dare alla luce un figlio maschio: dall'altra parte - la parte del male - sta un Dragone rosso, ossia, il serpente tentatore di Gn.3,15 (vv. 9 e 13).

La lotta si svolge in tre tempi: 1) in un primo tempo, il Dragone o serpente si dirige contro il figlio della donna, il Cristo fisico, il quale però sfugge alle sue insidie e sale al cielo (Ap.12, 4-5); 2) in un secondo tempo, il Dragone o serpente si dirige contro la Madre di Cristo, la quale, però, sfugge anche Lei alle insidie di lui con l'Assunzione al cielo (Ap.12, 15-16); 3) in un terzo tempo, il Dragone o serpente rivolge i suoi attacchi contro «il resto della discendenza di Lei» (parallelismo col Protovangelo: ove si parla del seme o «discendenza» della donna), ossia, contro i cristiani (Ap.12,17), membri del corpo mistico di Cristo, anch'essi perciò figli di Maria.

Si noti come sia Maria SS. sia Cristo suo Figlio siano sfuggiti completamente agli attacchi del serpente diabolico e siano rimasti completamente illesi dai medesimi; anzi, abbiano riportato un pieno trionfo sui medesimi. Abbiamo perciò nel testo dell'Apocalisse (ultimo libro ispirato) la constatazione dell'avveramento della profezia fatta nel testo del Genesi, 3, 15 (primo libro ispirato) sulla lotta (inimicizia, ostilità) fra la donna e la sua discendenza, da una parte, e tra il serpente diabolico e la sua discendenza, dall'altra; nonché il

36

pieno trionfo (schiacciamento del capo) sul medesimo. Ne segue perciò che, se il testo genesiaco (3, 15) conteneva in modo implicito la predizione dell'Immacolata Concezione, il testo apocalittico (12) contiene, in modo implicito, l'avveramento di una tale predizione. Per questo la donna dell'Apocalisse ci viene presentata da S. Giovanni «vestita di sole»: Essa è tutta luce (simbolo della grazia) senza alcuna tenebra (simbolo del peccato). Per questo la donna dell'Apocalisse è diventata il tema iconografico comune dell'Immacolata.

4. OBIEZIONI DESUNTE DALLA S. SCRITTURA

Esposti i tre luminosi quadri, componenti il trittico scritturistico dell'Immacolata, passiamo ora a risolvere due obiezioni contro il singolare privilegio desunte dalla Sacra Scrittura.

1) L'universalità del peccato originale

Si obietta: secondo S. Paolo, «tutti han peccato in Adamo» (Rom. 5, 12-19). Questo principio universale sembra escludere qualsiasi eccezione. Ne segue perciò che anche Maria SS. ha peccato in Adamo.

Risposta. Eppure, anche secondo S. Paolo, la legge ha ammesso un'eccezione, poiché vi è stato un uomo immune dal peccato originale: Cristo Redentore, il quale, per liberare gli altri dal dominio del peccato (ossia, per operare la Redenzione del genere umano decaduto) doveva essere senza peccato, pieno di grazia. Ma è necessario aggiungere subito che Cristo, nuovo Adamo, non fu solo nell'operare la nostra redenzione (come il vecchio non era stato solo nell'operare la nostra rovina), Egli ha avuto per socia Maria, la nuova Eva. Ne segue perciò che anche Maria, nuova Eva (come Cristo nuovo Adamo) per cooperare a liberare il genere umano dalla colpa, dovette essere senza colpa, ossia, dovette essere immacolata fin dalla sua Concezione. La Corredenzione perciò giustifica in Maria (come la Redenzione in Cristo) l'eccezione dalla legge universale del peccato originale e il singolare privilegio dell'Immacolata Concezione. Se S. Paolo ha lasciato nell'ombra la cooperazione di Maria (col nuovo Adamo) alla Redenzione, non l'ha affatto esclusa (come non ha esclu-

37

so a cooperazione di Eva, con Adamo, alla nostra rovina, descritta dal Genesi).

Di fatto, perciò, sia Cristo Redentore, sia Maria Corredentrice, furono immuni dalla colpa originale: Cristo per natura, in forza della sua stessa concezione (la quale fu verginale); Maria invece per privilegio (la sua concezione infatti non fu verginale).

2) L'universalità della Redenzione

Si obietta: l'universalità del peccato originale implica l'universalità della Redenzione. Tutti gli uomini, secondo la S. Scrittura, avendo peccato in Adamo, hanno avuto bisogno della redenzione di Cristo, Redentore universale: «Cristo è morto per tutti» (II Cor. 5, 14). Anche Maria SS. quindi ebbe bisogno della redenzione di Cristo; se fosse stata senza peccato originale, non avrebbe avuto bisogno di essere redenta.

Risposta. Si deve ammettere senz'altro che Gesù è il Redentore di tutti gli uomini, e che anche Maria SS. ebbe bisogno di essere da Lui redenta, e perciò anche per Lei mori Cristo suo Figlio.

Fu però redenta con una redenzione più nobile di quella degli altri, ossia, con una redenzione preservativa dalla colpa, anziché liberativa dalla colpa. Il motivo fondamentale poi per cui Maria fu redenta con redenzione preservativa fu questo: perché potesse, quale nuova Eva, collaborare col nuovo Adamo alla redenzione liberativa di tutti gli altri.

III. L'Immacolata nella Tradizione

1. PREMESSE

Per una interpretazione oggettiva dei testi dei Padri e Scrittori, sia Orientali che Occidentali, sull'Immacolata Concezione, è necessario premettere brevemente tre cose: 1. il concetto che i suddetti comunemente ebbero del peccato originale; 2. qual è il veicolo o mezzo attraverso il quale un tale peccato viene trasmesso da Adamo a

38

tutti i suoi discendenti; 3. che cosa intendono dire quando parlano di una kàtarsi (purificazione) avvenuta nella Vergine il giorno dell'Annunziazione.

1) Il concetto che i Padri e Scrittori, sia Orientali che Occidentali, avevano del peccato originale.

Questa breve previa chiarificazione è giustificata dal fatto che lo ps. Herzog (il modernista Turmel), circa mezzo secolo fa, con aria di trionfo, scriveva che, «all'epoca di S. Giovanni Damasceno, la Chiesa Greca ignorava ancora il dogma della colpa ereditaria. Conseguentemente, non poteva pensare ad esimere la S. Vergine da una legge che le era ignota» (La Sainte Vierge dans l'histoire. II. Debuts de la croyance a la sainteté de Marie, in «Revue d'histoire et de litterature religieuses», 12 [1907], p. 549).

I Padri e Scrittori Greci (eccettuato Teodoro Mopsuesteno), fedeli all'insegnamento della S. Scrittura (specialmente di S. Paolo), hanno ammesso unanimemente (come i Padri. e Scrittori Latini) che l'uomo non si trova più nello stato in cui si trovò Adamo appena uscito dalle mani del Creatore. L'uomo infatti, in seguito al peccato di Adamo, si trova in uno stato di decadimento, poiché nasce soggetto alle miserie della vita presente (il dolore, la spinta al male, la mortalità) e, nell'altra vita, viene escluso dalla felicità del Cielo.

Mentre però i Padri Latini hanno posto l'accento più sullo stato di colpabilità (privazione della grazia divina) in cui si trova l'uomo decaduto anziché sulle pene le quali lo manifestano, i Padri Greci, invece, han posto l'accento più sulle pene (concupiscenza, morte del corpo e dell'anima) anziché sullo stato di colpabilità, pur non tralasciando di sottolineare il concetto della colpabilità originale. Asseriscono infatti che noi tutti siamo stati «maledetti, condannati in Adamo»; che noi tutti partecipiamo al «debito» contratto dal nostro primo padre con la giustizia divina; che Adamo ha perduto per sé e per noi - come Capo di tutta l'umana famiglia - la grazia e l'amicizia divina. Così, per es., S. Ireneo asserisce che «noi abbiamo offeso Dio nel primo Adamo»; Origene asserisce che «tutti gli uomini erano nei lombi di Adamo, essendo stati espulsi, in lui e con lui, dal paradiso terrestre»; i Cappadoci parlano del «nostro primo peccato», Didimo e Marco l'Eremita parlano del «vecchio peccato

39

che viene distrutto dal battesimo»; S. Giovanni Crisostomo parla dell'«inizio del debito che noi avremmo aumentato coi nostri posteriori peccati»; S. Atanasio parla del «peccato che si è diffuso nei discendenti di Adamo» (cfr. DthC., 12, 1, coi. 372).

Occorre anche tener presente che i Padri Greci riservano d'ordinario il termine «peccato» alle trasgressioni personali, e preferiscono indicare la colpa originale non già mediante il suo

elemento formale ma mediante gli effetti che essa ha prodotto nella natura umana, ossia, coi termini sozzura, maledizione, corruzione, concupiscenza, morte, ecc. Per cui allorché escludono dalla Vergine questi, intendono escludere in Essa la colpa originale.

È necessario inoltre rilevare brevemente H concetto che hanno i Greci ortodossi moderni, in genere, sul peccato originale. Il peccato originale, secondo costoro, non consisterebbe nella privazione della grazia santificante infusa, ma nella perdita dei doni preternaturali perfezionanti la natura (l'integrità naturale), ossia, nella concupiscenza, nella passibilità e nella mortalità. Ciò posto, secondo i suddetti, anche Maria SS., come tutti i discendenti di Adamo, ha ereditato una natura scoronata dall'integrità primitiva, e perciò ha portato nella sua «carne di peccato» le stimmate del peccato originale, ossia, la passibilità e la mortalità, ma non già la concupiscenza (nella quale molti ortodossi fan consistere il peccato originale) e neppure l'assenza della grazia santificante, della quale era piena (cfr. STIERNON D., .Marie dans la Théologie orthodoxe greco-russe, presso Du Manoir, Marie, vol. VII, p. 298-301). Per questo i moderni teologi ortodossi, mentre affermano in modo perentorio l'inconciliabilità della dottrina «romana» dell'Immacolata Concezione con la dottrina della Chiesa ortodossa, non osano tuttavia asserire che l'anima di Maria, sia pure per un istante, sia stata macchiata dal peccato e sia stata nemica di Dio. È evidente perciò il concetto diverso che essi hanno sia del peccato originale, sia della trasmissione del medesimo.

Passiamo ora a dire qualcosa, in particolare, dei Padri e Scrittori Occidentali medievali.

Secondo S. Agostino, il peccato originale consiste nella concupiscenza e viziosità inerente alla natura corrotta. Nella concupiscenza, il S. Dottore distingue due aspetti: il reatus o peccato, e l'actus o fomite. La macchia originale si identifica, secondo lui, con l'actus della concupiscenza, ossia, col fomite (De nuptiis et concupi-

scentia, 1. L, c. 26, PL 44, 430). Nei rigenerati, col battesimo, la concupiscenza perde la sua peccaminosità, pur continuando ad essere un male per se stessa e un incentivo alla colpa. Essa è figlia del peccato (perché procede da esso come pena) ed è, a sua volta, madre del peccato, non solo perché spinge al peccato, ma anche perché per mezzo di essa (inscindibile dall'atto generativo) come per mezzo di un veicolo, viene trasmesso nei discendenti di Adamo per via ordinaria, il peccato originale (De natura et gratia, c. 42, PL 44, 283; De peccato originali, c. 39 PL 44, 407 ecc.).

La concupiscenza o fomite, quindi, entrava talmente nel concetto del peccato originale, da identificarsi, presso parecchi, con la stessa concupiscenza; presso altri, invece, la concupiscenza costituiva la parte principale del peccato originale. Fu S. Anselmo, nel secolo XII, che chiarì il concetto di peccato originale riponendolo, in primo luogo, nella privazione, da parte dell'anima, della giustizia originale (elemento formale, dirà poi S. Tommaso, dietro Alessandro di Hales) e, in secondo luogo, nella concupiscenza (elemento materiale) da parte dell'appetito sensitivo concupiscibile.

2) Il veicolo o mezzo attraverso il quale il peccato originale viene trasmesso da Adamo a tutti i suoi discendenti.

Un tale veicolo o mezzo, secondo S. Agostino e molti Dottori scolastici che l'han seguito, è costituito - come abbiamo già accennato - dalla concupiscenza o libidine che accompagna l'atto che trasmette la vita (l'atto generativo). La concupiscenza che accompagna quell'atto, contamina o infetta il seme e la carne (l'embrione) da esso generato; tale contaminazione non è ancora il peccato originale propriamente detto, ma è l'agente o mezzo di trasmissione del peccato originale all'anima che va ad informarlo.

Ciò posto, ne segue che Cristo solo, generato verginalmente, fu perciò stesso immune dalla colpa originale. Tutti gli altri, generati in modo ordinario (non verginalmente) contraggono necessariamente, in forza della concezione stessa, il peccato originale. Come un liquore, se

viene posto in un vaso infetto, si corrompe, così l'anima (creata da Dio), appena messa a contatto con la carne o corpo infetto (a causa della sua origine dalla libidinosa concupiscenza) si corrompe, ossia, contrae la colpa originale.

41

Gli scolastici del secolo XIII, con a capo S. Tommaso, stabiliscono che il solo fatto di nascere figli di Adamo per mezzo della generazione naturale (prescindendo perciò dalla concupiscenza attuale che accompagna una tale generazione) è sufficiente per stabilire il rapporto di solidarietà con la colpevolezza del primo uomo, e per la contrazione del peccato originale (II Sent., dist. 31, q. 1, a. 1; S. Theol. I-II, q. 62, a. 4, ad 3; De Malo, q. 4, a. 6, ad 16).

3) *Cosa intendevano dire alcuni Padri Orientali col termine «Katharsi».*

Alcuni Padri Orientali (S. Gregorio Nazianzeno, Giacomo di Sarug, S. Giovanni Damasceno ecc.) accennano ad una «kàrharsi» (purificazione) alla quale sarebbe stata soggetta Maria SS. il giorno dell'Annunziazione 18.

Secondo alcuni interpreti, una tale Katharsi implicherebbe la cancellazione definitiva del peccato originale, la purificazione di traccie del peccato originale esistenti in Maria fino al giorno dell'Annunziazione, ossia, fino all'Incarnazione del Verbo in Lei; ne seguirebbe perciò che una tale «Kàtharsi» sarebbe inconciliabile con un concepimento immacolato. Una tale «Kàtharsi» o purificazione sarebbe stata necessaria affinché Maria (restaurata nella natura umana guastata dal peccato originale) fosse messa in condizione di concepire immacolatamente Cristo (+rasmettendogli una natura umana perfetta). Maria SS. sarebbe stata anche Lei concepita immacolata se una tale previa «Katharsi» avesse avuto luogo nei suoi genitori o in S. Anna (se si ammette il concepimento verginale).

A differenza di alcuni greci, nella «Kàtharsi» o purificazione che sarebbe avvenuta nel giorno dell'Annunziazione, i teologi cattolici vedono, comunemente, una specie di purificazione positiva, una purificazione cioè simile a quella che lo ps. Dionigi l'Areopagita ammette negli Angeli, vale a dire, un aumento di santità, di purezza (cfr. Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, X, 1, PG 3 272; De ecclesiastica hierarchia, VI, 6, PG .3, 537). Di buon'ora - ha scritto il P. Jugie - gli oratori «bizantini l'han-

---

18 Per una più ampia informazione, cfr. ELDAROV G., O.F.M. Conv., La Kàtharsi di Maria, in «Miscellanea Francescana», 35 (1955) p. 395-401.

42

no interpretata (la purificazione) nel senso di un aumento di santità nel momento dell'Annunziazione» (JUGIE M. L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition Orientale, Romae, 1952, p. 126).

2. TESTIMONIANZE DI PADRI E SCRITTORI, SIA ORIENTALI CHE OCCIDENTALI, DAI PRIMI SECOLI AL SECOLO XX.

Ciò premesso, dividiamo la Tradizione cristiana sull'Immacolata Concezione in periodi caratterizzati da una progressiva presa di coscienza del singolare privilegio.

1) Nei primi tre secoli: asserzione implicita.

2) Dal sec. IV al sec. XI: inizio e aumento di asserzioni più o meno esplicite.

3) Dal sec. XII al sec. XV: pacifico possesso in Oriente e controversia teologica in Occidente.

4) Dal sec. XV al sec. XIX: periodo di trionfo in Occidente e di declino in Oriente.

1) *Nei primi tre secoli*

I Padri dei primi tre secoli non si sono mai posto un tale problema. La verità dell'Immacolata Concezione si trova, in qualche modo, implicita e quasi latente (oltreché nei testi scritturistici già esposti) in quattro verità comunemente professate, fin dai primi tre secoli, in modo esplicito, vale a dire: 1) nell'idea che il concepimento di Maria ebbe qualcosa di singolare, di eccezionale, di straordinario; 2) nell'idea della maternità divina, inconciliabile con l'idea di qualsiasi colpa; 3) nel parallelismo Eva-Maria; 4) nelle asserzioni generali sulla perfetta purezza e santità di Maria. Sono tutti germi vivi dai quali sboccia il candido fiore dell'Immacolata.

a) Il concepimento di Maria ebbe qualcosa di singolare. L'Immacolata Concezione, in primo luogo, si trova, in qualche modo, implicita nell'idea assai diffusa che il concepimento di Maria SS. ebbe qualche cosa di singolare, di eccezionale, di

straordinario. Questa idea, che sta come alla base del singolare privilegio mariano e che è come il punto logico di partenza dell'asserzione del medesimo, si trova espressa nel celebre Protovangelo di Giacomo, scritto in greco da un cattolico verso la metà del secolo II. Un tale apocrifo aveva cominciato a diffondere, tra i cattolici, in varie regioni, l'idea di una concezione miracolosa, anzi, verginale di Maria SS. da parte di S. Anna.

Il Protovangelo di Giacomo racconta come Gioacchino, desolato perché senza prole, si era ritirato nella solitudine del deserto per implorare dal Signore, con la preghiera e la penitenza, un figlio. Un Angelo gli apparve e gli diede il lieto annunzio: «Gioacchino, Gioacchino, il Signore ha esaudito la tua preghiera. Scendi dal monte. Ecco la tua moglie ha concepito nel suo seno». Gioacchino, traboccante di gioia lascia il deserto, ritorna a casa, ed Anna, nel rivederlo, esclama: «Ecco che colei la quale era senza prole ha concepito un figlio nel suo seno»19.

L'idea di una concezione verginale di Maria da parte di S. Anna (come quella di Gesù stesso da parte di Maria), nei primi dieci secoli della Chiesa, doveva essere assai diffusa presso i cristiani, come appare da S. Epifanio (l. c.), da S. Andrea di Creta (nel Canone per la festa della Concezione di Anna, PG 97, 1313ab) e dal Me-

---

19 Cfr. AMMAN E., Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins, Paris 1910, p. 192-194. Il passato «ha concepito» (***) indica il carattere verginale del concepimento di Maria SS. da parte di S. Anna, per due ragioni: 1) un tale concepimento ha luogo prima del ritorno di Gioacchino presso Anna; 2) un tale concepimento non avrebbe potuto effettuarsi, naturalmente, prima che Gioacchino avesse lasciato la casa per portarsi nel deserto, perché sia a lui che ad Anna viene annunziato dall'Angelo come un risultato delle preghiere da loro innalzate al Signore dono la partenza di Gioacchino da casa. Si tratta perciò di un concepimento verginale, senza alcuna opera umana.

L'argomentazione - come è evidente - poggia tutta sull'autenticità della lezione «ha concepito» al tempo passato anziché «concepirà» (al tempo futuro). Ma è autentica una tale lezione? ... Il P. E. de Strycker S.J., nell'opera La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques, Bruxelles, 1961, p. 81, ha dimostrato che la lezione autentica è «ha concepito» e non già «concepirà», non ostante che la maggior parte dei manoscritti e una parte delle versioni abbiano il futuro («concepirà»). In favore infatti del passato («ha concepito») vi sono: il papiro di Bodmer 5 (del secolo IV), il Sinaitico greco 491 (secolo VIII-IX), il Parigino gr. 1173 (sec. X) il B (sec. XII-XIII), le versioni siriaca ed etiopica, la testimonianza dello ps.-Matteo (sec, V o

VI) e quella di S. Epifanio il quale, nel sec. IV asseriva che «la storia di Maria [il Protovangelo di Giacomo] e le tradizioni riportano che era stato detto al padre di Lei [a Gioacchino] nel deserto: Tua moglie ha concepito ...». (Panarion, haer, 79, 5, PG 42, 748b)

nologio dell'Imperatore Basilio II (PG 117, 196) i quali la combatterono energicamente.

Orbene, è noto che l'ostacolo principale - come risulta dalla storia del dogma - per l'ammissione della verità dell'Immacolata Concezione era costituito dal fatto che la Vergine, essendo stata concepita in modo ordinario, ossia, identico a quello di tutti gli altri (e non già verginale) doveva contrarre necessariamente, come tutti gli altri discendenti di Adamo, il peccato originale. Ammettendo perciò per Maria una concezione verginale, del tutto diversa da quella degli altri (identica a quella di Cristo), si veniva senz'altro ad ammettere, implicitamente, una concezione immune dalla colpa originale, una concezione immacolata in forza della concezione stessa (come per Cristo) e non già in forza di un privilegio a Lei concesso in vista della sua futura maternità divina. Una tale concezione immacolata (perché verginale) era, evidentemente, un errore (e per questo fu energicamente combattuta da S. Epifanio, da S. Andrea di Greta e da altri); ma era un errore per esagerazione il quale esprimeva, in modo confuso, una verità intraveduta di buon'ora dal pio senso dei fedeli: la presenza cioè di un intervento singolare, eccezionale, straordinario di Dio nella concezione di Maria, fin dalla sua prima origine, perché fosse degna della sua singolare missione di Madre di Dio e di nuova Eva.

Comunque, è stato precisamente il «Protovangelo di Giacomo», con l'intuizione di una concezione privilegiata, eccezionale, straordinaria, nascosta sotto una forma leggendaria, quello che nel secolo VII-VIII (nel periodo cioè della prima fioritura della devozione mariana liturgica bizantina) ha dato origine alla festa della «Concezione di Anna» (concezione in senso attivo). Questa festa poi, a sua volta, dava origine, sia in Oriente che in Occidente, alla precisazione del suo oggetto, ossia, alla preservazione della futura Madre di Dio dalla colpa originale, all'Immacolata Concezione. Una tale festa, infatti, agli oratori e panegiristi della medesima, offrì l'occasione di parlare dell'origine di Maria, dell'intervento singolare di Dio nella medesima e della santità iniziale di Lei.

b) *La maternità divina inconciliabile col peccato.*

L'Immacolata Concezione è, in qualche modo, implicita, in secondo luogo, nella maternità divina. Destinata a diventare vera Ma-

dre di Colui che è purezza infinita, Maria SS. dovette possedere il più alto grado possibile di purezza dopo Dio, incomparabilmente superiore a quello di qualsiasi altra creatura. Il nesso tra la maternità divina e la purezza della concezione non è - si noti bene! - stretta necessità, ma è di altissima convenienza. Non è di stretta necessità, perché non si può ritenere come cosa ripugnante e perciò impossibile a Dio la realizzazione dell'Incarnazione col concorso di Maria, anche se questa fosse stata, per qualche tempo, macchiata dalla colpa originale e poi purificata dalla medesima, purché una tale purificazione si sia verificata prima dell'Incarnazione. Ma se non si può parlare di stretta necessità, si può ben parlare di convenienza e di altissima convenienza. La Maternità divina, infatti, è moralmente inconciliabile con qualsiasi colpa morale, con qualsiasi inimicizia divina, con qualsiasi assoggettamento, sia pure per un solo istante, al demonio, al grande antagonista di Dio, poiché il disdoro della Madre avrebbe avuto un riflesso sul Figlio. Si tratta perciò di un'altissima convenienza il cui opposto è positivamente sconveniente.

c) *Il parallelismo Eva-Maria.*

L'Immacolata Concezione, in terzo luogo, è in qualche modo implicita nel parallelismo Eva-Maria, espresso dai Padri fin dal secolo II dell'era cristiana. Questo parallelismo appare sotto un duplice aspetto: rapporto di somiglianza e rapporto di dissomiglianza o opposizione.

Rapporto di somiglianza, in primo luogo. Anche Maria, come Eva, uscì immacolata dalle mani di Dio, rivestita della grazia divina. Come Eva, data quale aiuto ad Adamo per la generazione degli uomini, fu «simile» a Lui; così Maria, nuova Eva, data quale aiuto al nuovo Adamo per la rigenerazione degli uomini, doveva essere «simile» a Lui, Immacolata, e perciò dovette essere immune da qualsiasi colpa.

Rapporto di dissomiglianza o di opposizione, in secondo luogo. Maria Immacolata, che ci ha salvati, è l'opposto di Eva peccatrice, che ci ha rovinati. Ha scritto egregiamente il Card. Newmann: «Come insegnano i Padri, nella nostra redenzione Essa compì quell'ufficio che Eva compì nella nostra caduta. Ora, ed innanzi tutto, di quali doni era fornita, quando venne assoggettata alla pro-

va? Quantunque fosse innocente e senza peccato, non poteva resistere all'astuzia del demonio senza l'aiuto di una grazia abbondante. E questa l'ebbe, e fu un dono celeste, il quale superava quanto, per natura, aveva ricevuto da Adamo; esso era un dono che, prima di Lei era stato concesso ad Adamo, all'epoca che si ritiene comunemente della sua originale formazione. Queste è la dottrina anglicana e cattolica.

«Ciò posto, tanto io quanto il signor Pusey ammettiamo questo come cosa sicura, giacché ambedue siamo d'accordo nel sostenerlo; ed allora domando: "Si può negare che Maria avesse quegli stessi doni che furono concessi ad Eva? È una conclusione forzata il dire che Ella, la quale cooperò alla redenzione del mondo, non venne meno dotata di colei che, data per compagna a suo marito, cooperò con lui, sì, ma alla sua rovina? Se Eva venne eletta al disopra della natura umana mediante quell'intimo dono morale che noi chiamiamo col nome di grazia, è egli temerario di asserire che Maria ebbe una grazia ancora maggiore? Questa considerazione conferisce un significato al saluto dell'Angelo: 'Piena di grazia' ... E se Eva fu fornita di questo dono intimo e soprannaturale, concessole a partire dal primo istante della sua esistenza personale, è egli possibile negare che anche Maria fosse fornita di questo stesso dono, fin dal primo istante della sua esistenza personale? Io non so come si possa negare questa conclusione; ed allora tale è semplicemente ed alla lettera la dottrina dell'Immacolata Concezione» (NEWMAN, L'Anglicanesimo e il culto della Vergine. Lettera al Dott. Pusev, del 1865, Prima Trad. italiana del Prof. D. Battaini, Piacenza, 1.905, p. 75-77).

Da alcuni testi di S. Ireneo, nel parallelismo Eva-Maria (Haeres. III, XXII, 4, PG 7, 958 ss., Haereses, V, XIX, 1, PG 7, 1175 s.; Epideixis, 33, in TUU», t. XXXI, fase. 1, p. 19) appare come Gesù e Maria siano i restauratori della umanità - rovinata da Adamo ed Eva: essi hanno riportato l'umanità alla sua nobiltà primitiva. Gesù ha restaurato Adamo, e Maria ha restaurato Eva. Ad Essi - al nuovo Adamo e alla nuova Eva - l'umanità deve la sua restaurazione, il suo ritorno all'incorruttibilità primitiva. Cristo - secondo S. Ireneo - «ha preso da Lei, che era della razza di Adamo, la rassomiglianza della prima creatura» (Epidexis, 1. c.), ossia, ha preso da Lei la «rassomiglianza» di Adamo prima del peccato. Ma Gesù non avrebbe potuto prende-

re da Lei una tale rassomiglianza con Adamo prima del peccato, se Ella stessa non avesse posseduto una tale rassomiglianza.

d) *Perfetta purezza e santità.*

L'Immacolata Concezione, in quarto luogo, è in qualche modo implicita nelle asserzioni generiche sulla perfetta purezza e santità di Maria espressa nei documenti dei primi tre secoli.

Nello stesso Protovangelo di Giacomo, l'Autore pone sulle labbra di S. Anna un cantico in cui, tra l'altro, dice: «Il Signore mi ha donato un frutto della sua giustizia, frutto unico nel suo genere, ricco (di effetti benefici) dinanzi a Lui» (VI, 3). Maria quindi viene appellata «frutto di giustizia», ossia, di santità, unico nel suo genere, degno di Colui che l'ha donato. Un tale frutto di santità non deve dirsi santo fin dall'alba, fin dal primo istante della sua esistenza?

Nello stesso Protovangelo di Giacomo, l'Autore, per rivendicare la Vergine da certe calunnie diffuse tra i giudei, dimostra una cura tutta particolare nel rimuovere da Lei, fin dai suoi primi anni, tutto ciò che, in qualsiasi modo, avesse potuto minimamente offuscare la sua purezza. Racconta, infatti, che Anna fece nella sua camera «un santuario» per la singolare bimba. Non permise mai che alcunché di profano e di impuro (legalmente) la toccasse. Solo giovanette illibate potevano avvicinarla ... Così alta, verso la metà del secolo II, era l'idea che si aveva della singolare purezza della futura Madre di Dio! ...

Quale scintillio di perfetta purezza si sprigiona da queste parole di S. Ireneo (il più grande mariologo del secolo II): «Il Puro (Gesù) è uscito in modo puro dal seno puro che Egli stesso ha reso puro»[20]. Il termine «puro», ripetuto quattro volte, pone dinanzi allo sguardo dell'anima una purezza affascinante.

È degna di nota anche un'espressione del celebre Epitaffio di Abercio Vescovo di Gerapoli (del sec. II). Dice: «La fede mi conduceva dovunque. Dovunque essa [la fede] mi ha dato in cibo un pesce [Cristo] proveniente da fonte grandissima, purissima, pescato da una vergine pura» (cfr. DACL, I, 1, 1934, col. 66-87). Quella «vergine pura», secondo alcuni, sarebbe la Chiesa; secon-

---

20 «Purus purepuram aperiens vulvam... quam ipse puram fecit» (S. IRENEO, Haeres., IV, XXX, 11, PG 7, 1080).

do altri, invece, sarebbe Maria. Però quella «fonte purissima» (se la traduzione è esatta) dalla quale il pesce proviene e dove è stato pescato, non può essere che Maria[21].

Negli «Atti di S. Andrea» (della fine del sec. II o dell'inizio del sec. III) vengono poste sulle labbra del Santo Apostolo le seguenti espressioni: «E poiché il primo uomo era stato creato da una terra immacolata, era necessario che un uomo perfetto nascesse da una vergine immacolata, affinché il Figlio di Dio, che prima aveva creato l'uomo, restituisse all'uomo la vita eterna che aveva perduto per la colpa di Adamo»[22].

Si noti: sia il vecchio Adamo sia il nuovo Adamo sono stati formati da una cosa immacolata: come il primo fu tratto da una terra immacolata, ossia, non ancora deturpata dalla colpa sia personale sia ereditaria; così il secondo Adamo fu tratto dalla carne di una vergine immacolata, ossia, immune anch'essa dalla colpa, sia personale sia ereditaria.

S. Ippolito di Roma, martire (+220), in un testo del suo «De Antichristo», diceva: «L'Arca dell'alleanza, formata di legno incorruttibile, era il Salvatore. Essa significava il suo tabernacolo [ossia, il corpo di Lui] esente da putredine e da corruzione, ossia, che non è stato intaccato da alcuna putredine di peccato ... Il Signore, immune dal peccato, fu formato, come uomo, con legni immuni dalla putrefazione, cioè, dalla Vergine e dallo Spirito Santo, e fu circondato, dentro e fuori, con l'oro purissimo del Verbo di Dio» (De Antichristo, IV, ed. Achelis, 7, 9). Si noti: Gesù fu immune da qualsiasi peccato, ossia, fu un'arca incorruttibile, perché formata da un legno incorruttibile (da Maria), ossia, immune dalla corruzione della colpa. Anzi, la

incorruttibilità di un tale legno vien messa sulla stessa linea di quella dello Spirito Santo; ne segue che, oltre alla incorruttibilità verginale, venga qui asserita anche l'incorruttibilità morale, ossia, venga esclusa qualsiasi putredine e corruzione morale.

---

21 Vi è però chi traduce così le parole di Abercio: «La fede mi conduceva dovunque ella mi serviva un pesce di sorgente, grandissimo, puro, pescato da una vergine pura». Anche in una tale traduzione tuttavia è da notare il parallelo tra la purezza del pesce e la purezza di sua madre (se per «vergine pura» si deve intendere Maria).

22 «Et propterea quod ex immaculata terra creatus fuerat primus homo, necesse erat ut ex immaculata Virgine nasceretur perfectus homo, quo Filius Dei, qui antea condiderat hominem, vitam aeternam, quam perdiderant homines per Adamum, repararet» (cfr. Bibliotheca Patrum di Gallandi, t. I, p. 157).

2) Dal Sec. IV al Sec. XII: crescenti asserzioni più o meno esplicite.

a) *In Oriente*

1) Nel secolo IV. Il primo testimonio della dottrina immacolista (della metà del sec. IV) sembra S. EFREM (+373), citato dall'Enciclica «Fulgens corona» del 1953 (cfr. Tondini, Le Encicliche mariane, p. 735). Egli eguaglia Maria SS., e Essa sola, nella purezza, a Cristo suo Figlio e ad Eva prima della colpa.

Il testo si trova nel carme 27 dei «Carmina Nisibena» (Ed. Bickell, Lipsiae, 1866) posto dal santo Diacono - come gli altri inni - sulle labbra della Chiesa di Nisibi (dalla quale si allontanò nel 363). Nella strofa ottava (versetti 44-47) canta: «Tu soltanto (o Signore) e la tua Madre siete coloro che, sotto ogni riguardo, siete totalmente belli: perché macchia (siriaco: «Dmumo) in te o Signore, non v'è, né alcuna labe (in siriaco «Putmoto») v'è nella tua Madre. I miei figli non sono affatto simili a queste due bellezze» (Ed. Bickell, p. 122).

I due sostantivi «macchia» (Dmumo) e "labe" (Putmoto) sono sinonimi e significano brutture sia in senso fisico (cicatrici, macchie, ecc.) sia in senso morale. Il contesto anteriore però ci autorizza a prenderli in senso morale. Il santo Poeta infatti, espone un triplice raffronto: Lia, la Chiesa di Nisibi e Maria: Lia era una madre brutta, ma aveva figli belli; la Chiesa di Nisibi era una madre bella, ma aveva figli brutti (ossia cattivi); Maria invece è una madre bella ed ha un figlio bello, Cristo. Entrambi sono totalmente belli. La bellezza spirituale che viene attribuita sia alla Madre sia al Figlio, è esclusiva di Loro: «Tu soltanto, o Cristo, e la Madre tua siete coloro che sotto ogni aspetto siete totalmente belli». Viene quindi esclusa in Maria - come in Cristo - qualsiasi colpa, anche quella originale (lato negativo del privilegio) di modo che Maria - come Cristo - era la sola completamente bella (lato positivo) 23.

---

23 Questa testimonianza in favore dell'Immacolata Concezione determinò la conversione al cattolicesimo del dotto e onesto editore dei Carmi di S. Efrem, il protestante Bickel. «Mentre io - così narra egli stesso - nell'inverno del 1862, mi occupavo a Londra nel trascrivere i fino allora sconosciuti canti nisibeni di S. Efrem, mi veniva continuamente l'idea, come se fossi eccitato dal di fuori, che qualora io trovassi in queste poesie una indubbia testimonianza di quell'insegnamento (l'Immacolata Concezione), io dovrei ritenerla come una prova della sua verità e della ve-

Con ragione perciò Pio XII ha citato le parole del carme di S. Efrem nell'Enciclica «Fulgens Corona».

Non basta. Per S. Efrem Maria è il contrapposto di Eva, come Cristo è il contrapposto di Adamo. Cristo, quanto a immunità dalla colpa, è pari ad Adamo. Ma non dobbiamo dimenticare che Adamo ebbe per compagna, in tale immunità, anche Eva; si trattò però di una compagna transitoria, per breve tempo, poiché Eva divenne ben presto causa di morte, mentre Maria (con Cristo e in dipendenza da Cristo) fu causa di vita. «Due donne furono - canta S. Efrem - le pure, le semplici: Maria ed Eva. Esse stettero alla pari. Ma l'una fu causa della nostra morte, l'altra della nostra vita» (In Genesim, III, 6; Opera syriace et latine, ed, Assemani; II, 327). Orbene, se Maria SS. fu pari ad Eva prima della colpa, ne segue che fu immacolata fin dalla sua concezione, ossia, fu immune dalla colpa originale24.

---

rità della Chiesa Cattolica. Questo sentimento mi permise di pregare Dio di tutto cuore, che se la Chiesa Cattolica era veramente l'unica vera, ed i suoi insegnamenti dovevansi credere, sotto pena di dannazione, Egli si degnasse di farmelo conoscere nella via indicata. In pari tempo, in questa occasione, per la prima volta in vita mia, invocai l'intercessione della Madre di Dio. E difatti io trovai, nella raccolta di quei canti, la desiderata testimonianza decisiva». In seguito a ciò, nel 1865, il Bickel entrò ufficialmente nella Chiesa Cattolica; nel 1866 pubblicò a Lipsia i «Carmina Nisibena»; nel 1867 venne ordinato Sacerdote e fu nominato professore di lingue orientali a Munster, Passò quindi a Innsbruck e poi a Vienna, ove morì nel 1906. (cfr. ROSENTHAL, Konvertitenbilder, III, 2, p. 415).

24 Non è mancato però, recentemente, chi ha negato il valore della testimonianza di S. Efrem in favore dell'Immacolata Concezione.

Il primo a negare un tale valore è stato L. HAMMERSBERGER, nel suo opuscolo Die Mariologie der Ephremischen schriften (Innsbruck, 1948). La ragione della sua negazione è questa: perché S. Efrem non ha un'idea adeguata del peccato originale. Il P.I. Ortiz de Urbina S.J. ha confutato egregiamente questa ragione dimostrando, con abbondante documentazione, come S. Efrem abbia avuto un'idea esatta del peccato originale in quanto macchia, lavata da Cristo col battesimo della sua morte (cfr. y Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada? In «Estudios Eclesiasticos 28 [1954] p. 417-422). Il S. Dottore asserisce che le acque del battesimo restituiscono la bellezza perduta col peccato commesso nel Paradiso terrestre (il peccato originale). Dai suoi Carmi risulta che il peccato originale è la colpa di Adamo, trasmessa da Eva, sedotta dal serpente (Carme IX, strofa 24-26); trasmessa per mezzo della generazione ai loro discendenti (Carme IX, strofa 4); e da esso Maria è immune.

Dopo l'Hammersberger, il valore della testimonianza di S. Efrem è stato negato da PAUL KRUGER, nell'articolo Die Immaculata-Frage bei den syriscben Kircbenviitern, in «Virgo Immaculata», IV, 1955, p. 12-16. Nel concepimento di Cristo da parte di Maria, S. Efrem avrebbe visto un «battesimo» per Maria, una «seconda nascita», «una rigenerazione»; «S. Ephrem ait: etiam mater eius (Christi), in nomine eius baptizata est et absconditam maiestatem eius ex aqua induit, quam olim conceperat. Genuit eum et ipsam baptismus generavit. Genitus et genita fuit. Cor-

2) Nel V secolo. S. PROCLO, Patriarca di Costantinopoli (434-446) vedeva in Maria «il globo celeste della nuova creazione, il quale porta il sole di giustizia sempre splendente» (Homil. VI, 17, PG 65, 757).

TEODOTO DI ANCIRA (+prima del 446), asserisce che, in luogo a vergine Eva, mediatrice di morte, «una vergine è stata riempita di grazia per donarci la vita; una vergine è stata forgiata la quale possiede la natura della donna ma senza la malizia della donna; vergine innocente, senza macchia, tutta immacolata, integra, senza macchia, santa di anima e di corpo, spuntata come un giglio tra le spine... È un Figlio santo che è nato dalla santa, il santo per eccellenza ,e il Signore di tutti i Santi. La Eccellente ha dato alla luce l'Eccellente, la Ineffabile (ha dato alla luce) l'Ineffabile, l'Altissima (ha dato alla luce) il Figlio dell'Altissimo» (In sanctam Deiparam, 10, PO 19, 329; 331). «Dall'insieme di queste espressioni - rileva il P. Jugie - sembra risultare che Teodoto vedeva Maria immune dalla macchia originale e santa fin dal primo istante della sua esistenza» (L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale, Roma, 1952, p. 86).

ESICHIO, Prete di Gerusalemme (+dopo il 451) asserisce che la Vergine è «una pianta d'incorruttibilità, un paradiso d'immortalità ... l'ornamento della nostra natura, l'orgoglio del nostro fango ... Il fumo della concupiscenza non l'ha toccata ed il verme della voluttà non l'ha intaccata» (Homil. V: in sanctam Deip., PG 93, 1464-1465).

---

pus quod illa ex ea assumpserat, ipsa in pane oblationis reassumpsit» (cfr. JUGIE, l'Immaculee Conception ..., p. 76). Da questo testo (+rovato dall'Assemani in un manoscritto siriaco di un anonimo, cfr. Bibliotbeca Orientalis, II, Roma 1721, p. 192- 193) il Kruger deduce che S. Efrem, per «battesimo», intende significare la «purificatio Mariae in conceptu Domini», attraverso Cristo (art. cit., p. 15). Nuovi studi (cfr. BECK. Le baptéme chez S. Epbrem, in «L'Orient Chrétien», 1955, p. 117-120) sembrano confermare l'autenticità del suddetto testo, revocata in dubbio dal P. Jugie (perché difficilmente conciliabile con l'esenzione della Vergine dalla colpa originale, abbastanza chiaramente affermata da S. Efrem).

Comunque, le parole di S. Efrem in favore dell'Immacolata Concezione sono molto più chiare di quelle che sembrano contrarie alla medesima.

Non manca chi, in quel battesimo, veda un'allusione al sacrificio della croce SPEDALIERI F., Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva, Messina, 1961, p. 345-346, n. 88). Gesù stesso infatti ha chiamato «battesimo» la sua Passione, e in virtù di essa Maria SS. ha ricevuto la grazia e l'aumento della medesima.

CRISIPPO, Prete di Gerusalemme (+479) dice a Maria: «Tu sei un rampollo irreprensibile per natura, ed è un campo coperto di spine che produce la tua rosa» (In sanctam Deiparam, 2, PO 19, 339).

3) Nel secolo VI. SEVERO DI ANTIOCHIA (+538) vedeva in Maria «il lievito della nuova creazione» (Homilia 67, PO 8, 364). Asserisce, inoltre, che Maria SS. è il nuovo «tomo» il quale è stato separato dalla nostra razza e scelto, per così dire, in qualità di tempio santo per il ministero e la realizzazione dell'economia che ha luogo per noi» (Homilia CI: sulla Natività o Epifania, PO 12, 266-267).

Abbiamo inoltre la testimonianza di THEOTEKNOS, Vescovo di Livias, in un'Omelia sull'Assunzione, composta - secondo il P. Wenger - tra il 550 ed il 650. Theoteknos, oltre a dire che Maria SS. è «la santa e tutta bella», «pura e senza macchia», asserisce che Ella «nacque (fu concepita) come i cherubini, Colei che è da una argilla pura e immacolata»: Ella è stata «creata, formata da Dio stesso» (Panegirique, pour la féte de l'Assomption, n. 3 e 5; ed. Wenger, L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X, siècle, Paris 1955, p. 273-275). L'espressione «creata, formata da Dio stesso» - ha rilevato il P. Wenger - è interessante: essa suppone un intervento speciale di Dio nella concezione di Maria. Dio non

soltanto ha posto fine alla sterilità di Anna; Egli ha formato Maria, l'ha lavorata; Essa è sua creatura a un titolo unico, sua figlia» (l. c., p. 273). E ciò - aggiungiamo noi - tanto più perché Maria vien detta formata «da una argilla pura ed immacolata», ossia, non ancora macchiata dalla colpa originale; e perciò Maria fu senza la colpa originale, fu una donna rifatta da Dio nella sua purezza primitiva. Maria SS., infatti, secondo Theoteknos, era destinata ad essere la Madre del Redentore, la nuova Eva, ossia, «Colei che ha prestato (al Signore) la dimora del suo seno ... Colei dalla quale Egli ha preso la carne, affinché, come per mezzo di una donna il principio del male aveva esercitato la sua seduzione, così anche per mezzo di una donna fosse distrutto il potere di Lui, e per mezzo di Essa tutte le donne venissero liberate dalla maledizione la quale pesava sopra di loro» (l. c., p. 274).

4) Nel secolo VII. S. SOFRONIO, Patriarca di Gerusalemme

53

(+638), nella sua «Lettera Sinodale» al Patriarca Sergio di Costantinopoli ed agli altri Patriarchi, approvata dai Padri del Sesto Concilio Ecumenico, come pure nelle sue Omelie (specialmente in quella sull'Annunziazione), oltre ad esporre in modo chiaro la dottrina cattolica sul peccato originale, esalta con termini assai chiari la santità di Maria. Asserisce che «la santa, la radiosa Vergine» fu «piena di una divina saggezza ed esente da ogni macchia di corpo, di anima e di spirito». Dio, «avendo voluto diventare uomo per purificare il simile ..., per questo scelse una vergine santa, santificata nell'anima e nel corpo» (Epistola synodica ad Sergium, PG 873, 3160-3161).

La ragione profonda perciò dell'immacolata purezza di Maria si trova nel fatto che Iddio volle purificare la natura umana per mezzo della medesima; era quindi necessario che lo strumento di questa purificazione della natura umana fosse esso stesso immune da ogni macchia. Quando Maria SS. fu resa santa, immune da ogni macchia? ... A questa domanda, S. Sofronio dà una risposta generica nella Omelia sull'Annunziazione: una tale santificazione avvenne prima dell'Incarnazione del Verbo nel suo seno (senza ulteriori precisazioni): «Lo Spirito Santo - dice - discenderà su di te, l'Immacolata, per renderti più pura e darti la virtù fecondatrice» (Oratio in S. Deiparae Annuntiationem, 43, PG 873, 3273d). Prima dell'Incarnazione, vi fu forse qualche istante in cui Maria fu macchiata? ... S. Sofronio sembra escluderlo. Dice, infatti, tra l'altro: «più di qualsiasi altra creatura tu brilli per la tua purezza ...» (Ibid.); «Tu hai mutato in benedizione la maledizione d'Eva, perché Adamo, il quale era stato da principio maledetto, grazie a Te è stato benedetto ... Tu hai liberato gli uomini dall'antica maledizione» (ibid., 22, col. 3241B); «Tu hai ricevuto più grazie di qualsiasi creatura» (ibid., 19, col. 3240); «Nessuno (dei Santi), è stato ricolmato di grazia come Te; nessuno è stato beneficato come Te; nessuno è stato pienamente santificato come Te, nessuno è stato prepurificato (purificato in anticipo) come Te... Tu trascendi tutto ciò che vi è di più eccellente fra gli uomini. I doni che Dio ha distribuito a tutti gli uomini sono inferiori a ciò che Tu hai ricevuto» (ibid., col. 3246-3247).

È particolarmente degna di rilievo l'espressione «prepurificata» (o purificata in anticipo). Cosa si deve intendere per questa previa purificazione? ... Significa forse «preservazione» dal peccato

54

originale? Così pensano alcuni, per es., Antonio Ballerini: «il privilegio di Maria - dice - consiste nell'essere stata purificata previamente; mentre gli altri figli di Adamo vengono semplicemente purificati. Tra la purificazione pura e semplice e la purificazione previa, vi è questa differenza: nel primo caso la purificazione previene la macchia, ossia, preserva dalla macchia» (cfr. PG 87, 3247, nota 25). Questa interpretazione sembra ben fondata. Essa viene anche confermata da un altro passo della stessa Omelia, ove S. Sofronio asserisce che «il secondo Adamo, avendo preso la terra vergine ... [ossia, essendo stato formato da una terra vergine, non ancora macchiata dalla colpa dell'uomo] ha stabilito, per l'umanità, un secondo principio, rinnovando la vetustà del primo» (ibid., col, 3285). In altri termini: la terra vergine (Maria) dalla quale il

secondo Adamo (Cristo) prese la sua carne, dovette rimanere estranea alla vetustà del primo Adamo (ossia, alla colpa commessa dal medesimo)25.

5) Nel secolo VIII, GIOVANNI D'EUBEA (+750 c.) nell'Omelia per la festa della Concezione della Madre di Dio - la prima Omelia che si conosca su tale festa - esprime con termini sufficientemente chiari la santità di Maria SS. sin dalla sua concezione.

---

25 Si può qui rilevare che l'idea della assoluta purezza e santità della Madre di Dio era così diffusa, nel secolo VII, fra i cristiani dell'Oriente, che persino Maometto, nel suo Corano, la echeggiò in modo abbastanza chiaro. Secondo Maometto, Anna, quando ebbe dato alla luce Maria, avrebbe detto: «O mio Signore, certo io ho partorito una femmina (e Iddio ottimamente sapeva ciò che aveva partorito), e il maschio non è come la femmina, ed io l'ho chiamata Maria: e per fermo io faccio che Ella e la sua prole si rifugga a te da Satana, il Lapidato» (Sura III, vers. 36). Il titolo di Lapidato, nel Corano, vien dato costantemente a Satana, alludendosi alla sua cacciata dal cielo, o ad una credenza degli Arabi, secondo la quale Abramo avrebbe lanciato pietre contro il demonio il quale gli suggeriva di non immolare suo figlio. Inoltre, secondo Maometto, «gli angeli dissero a Maria: Egli (Dio) ti ha resa pura; Egli ti ha eletto fra tutte le donne dell'universo» (Sura III, vers. 37, ed. Kasimirski, Parigi, 1869, p. 47). Un'antica tradizione musulmana, tuttora vigente, commentando questo passo del Corano, dice che ogni bambino, nascendo, è toccato dal demonio e, a questo contatto, emette il suo primo grido; Maria e Gesù furono i soli esenti da questa specie di sozzura. Questa tradizione viene espressa in varie forme. Così, per esempio, uno dei commentatori più quotati del Corano, Nasser-ed-din, ha scritto che Satana «il quale ha l'ambizione di imprigionare nel male tutti i neonati imprimendo loro la sua impronta, non ha potuto farlo con Maria e col suo Figlio, perché Allah li ha preservati». Un altro celebre commentatore del Corano, Cottada, aggiunge: «Ogni uomo che nasce da Adamo è ferito al cuore da un dardo di Satana, ad eccezione di Gesù e di sua Madre. Dio pose un velo tra di Essi e Satana, e questo velo impedisce il dardo del diavolo, per cui non li può raggiungere» (Cfr., GOUDARD, La Vierge Marie dans l'Islam et le Coranin «Etudes» 101 [2904] p. 642).

Egli dice e ripete che Iddio è intervenuto in modo speciale nel concepimento di Maria, non solo liberando Anna dalla sterilità, ma anche facendo del frutto del seno di lei una creatura nuova, creata

Nello stato di giustizia originale. «Cristo - dice - Figlio di Dio, pietra angolare, col beneplacito del Padre e con la cooperazione dello Spirito Santo, si è costruito da Sé stesso questo tempio (Maria)» (Homilia in Conceptionem Deiparae, PG 96, 1500b). I suoi genitori (Gioacchino ed Anna) sono «terra», «ma Ella è cielo» (ibid. col. 1477b). «Il creato stesso, con la vecchia terra, ha fatto un nuovo cielo» (Maria), ossia, quantunque anche Maria sia stata tratta dalla «vecchia terra», Dio però l'ha trasformata per farne un tempio, un'abitazione degna del Verbo (ibid., 16, 17, col. 1485, 1488).

S. ANDREA DI CRETA (+746) è, indubbiamente, tra i Padri, colui che ha reso la testimonianza più chiara ed esplicita al singolare privilegio mariano, in termini positivi. Secondo il Santo, Maria è stata santa fin dalla sua Concezione, pur essendo questa avvenuta secondo le leggi ordinarie: Ella ha riflettuto, in Sé stessa, la bellezza primitiva, antecedente la colpa. Iddio è intervenuto in maniera speciale nel momento della concezione di Lei in modo da costituire le «primizie» dell'umanità ricondotta al suo stato primitivo. La sua morte non è conseguenza del peccato (Serm. I in Dormitione Mariae, PG 97, 1068; Serm. in Nativ. Mariae, PG 97, 866). Ella è una nuova creazione (la quale perciò non ha bisogno di alcuna purificazione): «Oggi - così dice nel discorso per la festa della Natività - Adamo presenta a Dio, a nome nostro, Maria,

come la primizia della nostra natura... oggi, l'umanità, in tutto lo splendore della sua nobiltà immacolata, riceve il dono della primitiva formazione dalle mani divine, e ritrova la sua antica bellezza. Le onte del peccato avevano oscurato lo splendore e il fascino della natura umana; ma allorché nacque la Madre del Bello per eccellenza, questa natura ha ricuperato nella sua persona i suoi antichi privilegi ed è foggiata secondo un modello perfetto e veramente degno di Dio. Questa formazione è una sovrana restaurazione; questa restaurazione è una divinizzazione; e questa divinizzazione è un'assimilazione allo stato primitivo. Oggi la Madre di un Figlio senza padre, nascendo da una sterile, santifica la generazione naturale. Per dir tutto in una parola: oggi la riforma (il rifacimento) della nostra natura incomincia e il mondo invecchiato, soggetto ad una trasforma-

56

zione del tutto divina, riceve le primizie della seconda creazione» (Serm. I, In Nativitate Mariae, PG 97, 812). Tutto ciò si è verificato in Maria in vista dell'Incarnazione del Verbo: «Il Redentore del genere umano, volendo introdurre una nuova nascita e riforma in luogo della prima, scelse in tutta la natura questa Vergine pura e tutta immacolata per operare la propria incarnazione, come altra volta aveva preso l'argilla di una terra vergine e intatta per formare il primo Adamo. In questa Vergine Egli ha rinnovato, prendendolo da noi, ciò che noi siamo, ed Egli si è fatto nuovo Adamo, Lui, il Creatore di Adamo, affin di rigenerare l'antico Adamo, Lui che è nuovo e superiore ai tempi» (ibid., col. 813d-816a). La formazione di Maria perciò, secondo il Santo, ha preparato la formazione di Cristo, nuovo Adamo; Cristo ha potuto prendere da Maria, da Lui «nuovamente creata», ciò che lo costituiva «nuovo Adamo», ossia è quella terra benedetta sottratta all'infezione che ha corrotto tutta la massa perché da essa il divino vasaio doveva trarre il Nuovo Adamo.

Nella rinascita di Maria quindi è tutta l'umanità che rinasce, poiché è stata concepita ed è nata per la rinascita e la salvezza di tutti. Maria SS. è «il lievito, il santo lievito, penetrato dalla divinità, in grazia del quale tutta la massa del genere umano è entrata in fermentazione» (Homilia in Annunt., PG 97, 896a).

S. GERMANO, Patriarca di Costantinopoli (+733) parte da questo principio: «Tutto ciò che Ti riguarda, o Madre di Dio, è straordinario; tutto è al disopra della natura, tutto trascende il nostro linguaggio e le nostre forze» (Homilia in S. Mariae Zonam, PG 98, 381a). Anche la sua Concezione - secondo il Santo - fu straordinaria, ossia, è dovuta ad uno speciale intervento di Dio, il quale fece di Lei la «figlia di Dio» per antonomasia (Homil. I in Praesentationem Deiparae, PG 98, 300b). Per cui con ragione i suoi genitori potevano presentare al Signore la loro bambina con queste parole: «Prendi colei che tu ci hai donato ... Ricevi Colei che Tu hai scelto, predestinato e santificato. Colei che tu hai scelto come un giglio tra le spine della nostra indegnità ...» (ibid., col. 300d). Orbene, se «le spine - come dice lo stesso Santo - sono il simbolo del peccato» (Homil. in Domini corporis sepulturam PG 98, 253d), essere un «giglio tra le spine» significa essere immune dal peccato. E siccome Maria - secondo lo stesso Santo - «fu

57

santificata e scelta come un giglio tra le spine», prima della sua presentazione al Tempio, ossia, prima dell'età di tre anni, fin da quando cioè incominciò ad esistere, ne segue che il peccato (le spine) da cui fu immune, non possono essere il peccato attuale. Anche S. Germano, come il suo contemporaneo S. Andrea di Creta, vede nella morte della Vergine non già una conseguenza del peccato originale, ma una conferma della realtà della carne presa dal Verbo nel seno di Lei (Homilia I in Dormit. Deip., PG 98, 345c).

S. GIOVANNI DAMASCENO (+749) insegna anche lui, in modo sufficientemente chiaro, la santità iniziale della Madre di Dio, checché ne dicano alcuni teologi greci e russi dell'epoca moderna, i quali intendono come «purificazione» dal peccato originale la «purificazione» alla quale - secondo il Damasceno - sarebbe stata soggetta la Vergine nel giorno

dell'Annunziazione (Homil. I in Dormitione B. M., PG 96, 704a). Maria SS. infatti, secondo il Damasceno, è stata oggetto di una predestinazione speciale (In Nativ. B. Mariae, PG 36, 672d) la quale supponeva - sempre secondo lo stesso Damasceno - l'esenzione dalla macchia originale. Si domanda: «Perché la Vergine-Madre è nata da una donna sterile?» E risponde: «perché era necessario che l'unica novità sotto il sole [si ricordi il detto biblico: «Nihil sub sole navi»], che la meraviglia delle meraviglie avesse dei prodigi precursori, a poco a poco, si elevasse da ciò che era meno a ciò che era più elevato. Ma adduco una ragione ancora più sublime e più divina. La natura, effettivamente, è stata vinta dalla grazia e, tremante, si è arrestata non osando andare avanti. Dovendo la Vergine Madre di Dio nascere da Anna, la natura non osò andare avanti al rampollo della grazia: (essa, la natura) restò sterile, fino a che la grazia ebbe prodotto il suo frutto ... O felici lombi! di Gioacchino, i quali avete emesso un germe tutto immacolato! O ammirabile seno di Anna, dove si sviluppò a poco a poco, e si formò una figlia tutta santa ... Oggi, il figlio del fabbro, il Verbo, l'artefice dell'universo ... si è preparata una scala vivente, la cui base poggia sulla terra, ma il cui vertice raggiunge il Cielo» (ibid. col. 664a, 665a). Maria SS. vien detta «rampollo della grazia» non solo perché concepita miracolosamente da una madre sterile, ma anche perché il suo concepimento si è prodotto nella grazia (non già nel peccato); per questo, infatti', viene appellata «germe tutto immacolato», «figlia tutta santa» e - più in giù -

58

«figlia di santità» (col. 673c), «giglio in mezzo alle spine» (col. 676d).

Nelle sue tre Omelie sulla Dormizione, ii1 Damasceno si meraviglia «come mai l'Immacolata abbia potuto morire» (Homil. II in Dormit., PG 96, 733c). Ella si assoggetta, senza provare dolore, alla morte, perché il suo stesso Figlio, che è la vita, vi si è assoggettato (ibid., col. 725a); ma come il suo Figlio, anch'Ella ignorerà la corruzione del sepolcro (ibid., col. 728), ed è risorta (ibid., col. 731a). È perciò ben lontano, il Damasceno, dal mettere la morte di Maria in relazione col peccato originale, poiché «lo stimolo della morte, il peccato, era morto in Lei» (ibid. col. 728c).

Da queste idee del Damasceno sulla incontaminata purità di Maria non è difficile comprendere quale significato si debba dare alla «purificazione» operatasi in Maria il giorno dell’Annunziazione, in occasione dell'Incarnazione del Verbo. Si tratta, evidentemente, di un aumento nella santità, ossia, della «purificazione in anticipo» di cui parla S. Gregorio Nazianzeno (Or. XXXVIII, in Theopbania, 13, PG 36, 325), il Padre preferito dal Damasceno. Del resto, sia prima che dopo il Damasceno - come ha rilevato il P. Jugie (L'Immaculée ..., p. 126) - vari Bizantini han dichiarato espressamente che la purificazione della Vergine nel giorno dell'Annunziazione doveva intendersi di un aumento di santità, secondo il significato che lo ps.-Dionisio l'Areopagita aveva dato al termine «purificazione» nel parlare della purificazione degli Angeli (De caelesti hierarchia, X, 1; De ecclesiastica hierarchia, VI, 6, PG 3, 272, 537).

S. TARASIO, Patriarca di Costantinopoli (+806), nella sua Omelia sulla Presentazione, tra l'altro, dice: «Predestinata fin dalla creazione del mondo, scelta fra tutte le generazioni per essere la dimora immacolata del Verbo, e offerta all'Onnipotente nel tempio santo, non è forse la Vergine degna di ogni onore, pura ed immacolata? Non è Ella l'offerta immacolata della natura umana?» (Homilia in Praesent. Deip., 13, PG 98, 1497a). Quest'ultima espressione sembra indicare la santità anche iniziale della Madre di Dio. Tanto più che, nella stessa Omelia, Maria SS. viene appellata «figlia di Dio» per antonomasia, l'Immacolata», Colei «che ha liberato Adamo dalla maledizione ed ha pagato il debito di Eva» (ibid., 9, col, 142d).

59

6) Nel secolo IX. S. TEODORO STUDITA (+826) ha espresso con diverse metafore la santità iniziale della Madre di Dio. Per lui, aria SS. è il mondo nuovo, la creazione nuova, il nuovo cielo, la nuova terra che Dio, nella sua misericordia infinita, ha preparato per accogliere il nuovo Adamo, Cristo (In Nativitate B. Mariae, 4, PG 96, 684b). Maria «è una terra nella quale

non è spuntata la ina del peccato. Ha prodotto anzi il pollone per mezzo del quale il peccato è stato distrutto fino alla radice. È una terra che non è stata affatto maledetta come la prima feconda di spine e di cardi, ma sulla quale è discesa la benedizione del Signore» (ibid., col. 685a). Essa è «il legno incorruttibile che il verme della corruzione del peccato non ha intaccato» (ibid., col. 694c). Essa «è la pasta della divina riforma, la primizia tutta santa del genere umano, la radice della verga di cui parla il profeta» (ibid., col. 685d).

EPIFANIO MONACO (+inizio del sec, IX) afferma che Maria era «per natura» (e perciò fin dalla sua concezione) immune dalla concupiscenza (una delle conseguenze più umilianti del peccato originale) «per un privilegio che l'innalza al di sopra di tutte le donne e (al di sopra) della stessa natura umana» (De vita B. Virginis, 10, PG 120, 197c).

Fozio, Patriarca di Costantinopoli (+897?), fautore dello scisma della Chiesa Greca dalla Chiesa Latina, fu un partigiano della pia sentenza. Maria SS. - secondo Fozio - è «il grande e bellissimo capolavoro della natura umana costruito da Dio stesso», Colei che «dà lo splendore della sua propria bontà alla nostra natura che era stata resa informe dalla colpa originale», Colei, «per mezzo della quale il Signore ha liberato tutto il genere umano dall'antica tristezza e maledizione». Ella è «senza alcun movimento disordinato verso il piacere» (ossia, senza la concupiscenza, conseguenza del peccato originale) ecc. (Homil. in Nativ. Deip., presso Aristachis S., Discorsi ed Omelie di Fozib, Costantinopoli, 1902, vol. II, p. 372-374). Ella è «la figlia immacolata della nostra razza, scelta per essere Sposa del Re e Signore dell'Universo» (ibid., p. 376); Ella «fin dal seno materno, è stata perfettamente santificata per essere il tempio vivente di Dio» (Homil. in Annunt., ed. cit., p. 236). Fozio inoltre attesta che il Concilio Ecumenico VI (Costantinopolitano III del 680-681) aveva rivolto alla Vergine

questo saluto: «Tu sei stata sempre immacolata fin dall'inizio della tua creazione» (ed. cit., p. 372-374, 348).

S. GIUSEPPE L'INNOGRAFO (+883) nei suoi «Canoni» e nei suoi «Theotokia» esprime in termini equivalenti, con varie metafore (echeggianti S. Andrea di Creta) la santità iniziale della Madre di Dio. Egli asserisce che «tutto ciò che riguarda l'Immacolata è eccezionale, è meraviglioso», compresa la sua concezione (Canon. II, in pervigilio ingressus in templum, 5, PG 105, 993d). La sua concezione è «eccezionale», non solo perché avvenuta in un seno sterile, ma anche perché un tale «concepimento d'Anna si è prodotto in Dio» (De Conceptione B. Mariae, Pitra, Analecta sacra, I, Parigi, 1876, 396). Ella è «il nuovo cielo di Dio tutto piacevole» (In pervigilio Nativ. B. Deiparae, PG 105, 989). Ella è, ed Ella «sola, come un giglio purissimo tra le spine» (Ex Canone in festa SS. Samonae, Guriae et Abibi, PG 105, 1344b). Ella è «come una rosa in mezzo alle spine del mondo» (In SS. Chrysanthum et Dariam, PG 105, 1080c). Ella è «la sola Immacolata, la sola bella tra le donne» (Canon VI ad hymnum Acathistum, PG 105, 1028a). Ella è «la sola pura», per cui «la legge della morte» è «illegale» per Lei (Canon III in pervigilio Dormitionis, PG 105, 100c-1001d). Perché «illegale», se non perché immune da ogni peccato, sia originale sia attuale?

COSMA IL MELODE, in una poesia sulla Dormizione, asserisce che Maria non deve subire la corruzione ignominiosa della tomba, perché Dio, in forza di una predilezione, «ha fatto di Lei una creatura novella in anticipo», ossia, prima del tempo ordinariamente fissato per ricevere la grazia della rigenerazione (cfr. Pitra, Analecta sacra, I, Parigi, 1876, p. 528).

TEODORO L'EREMITA, in una Omelia sull'Annunziazione, esalta in Maria «il nostro grande soggetto di gloria presso Dio, Colei che è l'ornamento amabilissimo di tutta la creazione e che è sorta dalla nostra natura peccatrice»; «la nostra razza possiede in Lei il solo contrappeso alla sua caduta. Seppelliti nelle tenebre dei nostri peccati, noi non abbiamo nessun altro occhio limpido all'infuori di quello di Lei per contemplare la luce senza tramonto» (In Annunt. Deiparae, 4, cfr. BALLERINI A., Sylloge monumentorum ad myste-

61

rium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum, II, Roma 1855, p. 222-223). È evidente, qui, la separazione di Maria da tutto il resto del genere umano relativamente al contagio comune della nostra natura peccatrice.

Dando uno sguardo alla liturgia della festa della Concezione di Anna (dall'VIII al IX secolo), rileviamo come una tale festa venga appellata, fra l'altro, «Concezione della Vergine tutta immacolata», «venerabile Concezione della sola pura» (cfr. IUGIE, L'Immaculée ..., p. 140). Nei testi liturgici poi si trovano espressioni come queste: «Nella tua nascita, o Immacolata, Gioacchino ed Anna sono stati liberati dall'obbrobrio della sterilità, e Adamo ed Eva dalla corruzione della morte» (S. Romano il Melode, ed. Pitta, Analecta sacra, I, Parigi 1876, p. 199). Per Maria «la maledizione è stata tolta»; per Lei «la creazione è stata rinnovata», per Lei «la trasgressione [dei nostri progenitori] è stata cancellata»; per mezzo di Lei, la macchia del peccato è stata tolta (S. Romano il Melode, Inno Acathisto, PG 92, 1335-1338). Degni di nota gli epiteti seguenti, sia affermativi che negativi: Ella è «la Tutta Santa», «la Tutta Immacolata», «la sola buona», «la Benedetta» per eccellenza, «la sola Benedetta», «- la sempre benedetta», «u tempio santo che S. Anna riceve nel suo seno», «il frutto glorioso di un seno santo» ecc. ecc. (cfr. Iugie M., op. cit., p. 143-144).

TEOGNOSTE di Costantinopoli, monaco (+fine del sec. IX). La testimonianza di Teognoste in favore dell'Immacolata Concezione supera, in chiarezza e precisione, tutte le precedenti testimonianze. Dice: «Era conveniente, sì, in verità, era conveniente che Colei, la quale, fin dall'inizio, era stata concepita santamente (più esattamente: per un'azione santificatrice) grazie all'intervento di una preghiera santa [da parte dei genitori] nel seno di una madre santa ..., era conveniente, dico, che Costei avesse una dormizione (una fine) santa. Perché Colei il cui inizio è santo, anche il resto della vita è santo, santa la fine e santa tutta l'esistenza» (In Dormit. B.M.V. PO 16, 457). Dalla santità dell'inizio (la Concezione) Teognoste deduce la santità della fine (la Dormizione di Maria). È la prima volta che troviamo espressa, in termini equivalenti, l'idea del primo istante della Concezione.

7) Nel secolo X. NICETA DAVID (inizio del sec. X) insinua la

62

verità dell'Immacolata Concezione, asserendo che la Concezione di Maria, ha rivestito, sin dall'origine, un carattere straordinario, e che il suo ingresso nella vita è stato un ingresso novello (Vita di S. Ignazio, PG 105, 17). Ella è Colei che «ha fatto scomparire la maledizione originale, alla quale era soggetto il genere umano» (ibid.).

LEONE IL SAGGIO, Imperatore di Costantinopoli (886-912), in un suo Discorso sulla Presentazione, ha questo passo elegante, molto significativo: «Chi è Costei che sorge come un giglio in mezzo all'umana malizia? Cosa sono queste insolite primizie, le più preziose di tutte? Ecco che la nostra terra, la quale non produceva altro che spine a causa della maledizione, diventa ora fruttifera. A Colui che la rende fertile Ella presenta, con i suoi ringraziamenti, quali primizie di gran mezzo, un frutto che non ha la solita amarezza, ma ha la soavità della benedizione. Questo frutto è Maria» (Homil. in Praesent., PG 107, 12-13). Maria SS. perciò è l'unico frutto umano immune dalla maledizione originale.

S. EUTIMIO, Patriarca di Costantinopoli (+917), nell'Omelia sulla Concezione di Anna, ha espresso in termini equivalenti l'Immacolato Concepimento di Maria. Anche S. Eutimio - come S. Andrea di Creta - ammette un intervento speciale delle tre divine Persone della SS. Trinità nella concezione di, Maria, onde preparare al Figlio di Dio una Madre degna di Lui. Nel giorno della Concezione di Maria, Dio Padre, per mezzo di Gioacchino ed Anna, foggia per suo Figlio una Madre sulla terra. Dio Figlio, il Verbo, si preparava una dimora, un trono, un letto di riposo e «una carne pura e immacolata», per cui apparirà perfetto Dio e perfetto uomo. Dio Spirito Santo faceva brillare, in quel giorno, la sua luce agli sguardi dell'umanità, alla quale Egli

ridonava la vita, la liberava dalla grande infezione (del peccato) e la riempiva di una gioia immensa e del profumo della grazia (Homil. in conceptione Annae, 2, PO 16, 490- 500). Il Figlio di Dio, prima di discendere sulla terra per redimere l'uomo decaduto, si è preparato una dimora tutta splendente, un palazzo magnifico, «un tabernacolo purissimo e santissimo di un sangue puro, immacolato e illustre». «Questo tabernacolo Egli lo costruisce, lo foggia oggi (nel giorno della Concezione), lo santifica pienamente» (ibid. 501-502). Nel giorno stesso del concepimento della Vergine, quindi, ebbe luogo la «piena santificazione» di Lei.

63

PIETRO, Vescovo di Argo (+inizio del sec, X). Nella Omelia sulla Concezione di S. Anna, esprime in vari modi la sua fede nel singolare privilegio mariano. Per lui, Maria è «il fiore del genere umano» (In Conceptionem B. Annae, 12, PG 104, 13616). Invita tutti a gioire perché Maria, sin dalla sua concezione, è stata rivestita dalla grazia originale: «Rallegriamoci tutti nel veder piantare nel seno di Anna il primo rampollo della nobiltà originale della nostra natura» (ibid., 1353a). Per questo la natura umana sente il dovere di ringraziare il Signore: «Io Ti ringrazio, o Signore, grida la natura umana, perché avete incominciato a estirpare le spine della mia condanna ... Ecco che ora nasce da me, nel seno di Anna, questa rosa che si chiama Maria: Ella mi libera dal fetore che mi deriva dalla corruzione (ossia, dal peccato) e il suo profumo mi riempie di gioia. Una donna, fino ad oggi, mi ha reso infelice; un'altra donna, ora, mi rende felice» (ibid., 10, col. 1360c). La natura umana perciò, nella persona di Maria, e fin dalla concezione, viene sottratta alla corruzione del peccato originale.

GIOVANNI GEOMETRA (+dopo il 989). In un discorso inedito sulla Dormizione asserisce che «proprio come la prima Eva, di cui è l'opposto, Maria è stata foggiata dalla mano di Dio» (cfr. JUGIE M., L'Immaculée ..., p. 186). «Una virtù divina ha effettivamente presieduto, fin dall'inizio, alla formazione e al perfetto abbellimento di questa natura», stabilendo un'armonia perfetta tra l'anima e il corpo (ibid.). Ella è stata «concepita nella gioia, è stata gestata nella gioia ed è nata nella gioia ... Ella è la comune gioia del cielo e della terra» (l. c., p. 186-187). La «gioia» nella quale Maria SS. è stata concepita, non è altro che la vita divina perduta col peccato e restituita a tutti gli altri uomini dal nuovo Adamo e dalla nuova Eva. Dice infatti il Geometra: «Come tramite un solo uomo e una sola donna vengono trasmessi a tutti gli altri uomini la maledizione e la tristezza, così, tramite un solo ed una sola, vengono trasmessi la benedizione e la gioia (l. c., p. i86). Ella è «la Vergine in cui nulla è passato del peccato dei mortali» (l. c., p. 187). Ella è un «mondo nuovo», una «creatura nuova». Ella è «un rampollo della vecchia pianta, fin dall'inizio, nel giardino verdeggiante e delizioso del paradiso» (l. c., p. 188). Ella è «l'orgoglio della nostra natura, il capolavoro dell'artista divino, il quale ha esaurito la sua arte nel foggiarlo». Ella è la «bellezza ideale personificata, adorna, fin dalla

64

nascita, delle quattro virtù cardinali» (l. c., p. 188). Ella è «la seconda dopo la Trinità» (ibid.).

S. GREGORIO DI NAREK, armeno (951-1012) dichiara che Maria, pur essendo formata come noi, «è immune da ciò che è comune a noi tutti, terrestri»: Ella non ha portato in sé «le nostre passioni naturali e innate» (la concupiscenza). Ella ha vissuto «come un cherubino, infiammato e splendente ...». Ella è stata «celebrata come la figlia senza peccato della prima donna peccatrice», «frutto di gradevole gusto dalle radici amare della terra» (Discorso panegirico alla beatissima Vergine scritto da S. Gregorio di Narek, dottore delta Chiesa Armena, tradotto in lingua italiana dai Padri Mekitarristi, Venezia, 1904, p. 26, 36).

8). Nel secolo XI. GIOVANNI MAUAOSUS (+prima del 1079), in un discorso sulla Dormizione, presenta Maria SS. come una che «si muove nell'eccezionale e nello straordinario», come Colei che costituisce «le primizie della vita», come Colei che, essendo «nuova», ha diritto a qualche cosa di «nuovo», come Colei che «essendo incorruttibile» non poté essere «attaccata dalla corruzione» (In Dormit., 20, ed. Ballerini, Sylloge, II, 577-578). Maria SS. è «la nobiltà originale», il «tipo ideale del genere umano» (ibid., 3, p. 552), «l'onore e l'orgoglio della nostra

natura, la meraviglia dell'umanità, la bellezza impareggiabile dell'universo» (ibid., p. 561). Sono tutte espressioni inesplicabili, se non supponessero l'immunità dalla colpa originale.

MICHELE PSELLOS (1018-1073?), in una sua Omelia sull'Annunziazione, ha insegnato in modo esplicito il singolare privilegio mariano, asserendo che Maria, questo «paradiso di delizie», è stata estranea alla maledizione comune, a questa triste eredità che i figli di Eva ricevono insieme alla vita. Dice infatti: «La Vergine è stata sostituita ad Eva come Dio (Cristo) ad Adamo. Come dunque alla trasgressione fece seguito la maledizione, così qui la benedizione è attaccata all'osservanza dei comandamenti. La nostra razza, fino alla Vergine, aveva ereditato la maledizione della prima madre. In seguito, fu innalzata la diga contro il torrente, e la Vergine è divenuta il baluardo protettore il quale ci libera dai nostri mali. Benedetta sei tu fra le donne, perché tu non hai gustato l'albero del-

la scienza, perché tu non hai violato il precetto e, divinizzata tu stessa per prima, hai divinizzato la nostra razza» (In Annunt., 3, PO 16, 522).

GIACOMO Monaco di Kokkinabaphos (+fine del sec. XI), echeggiando alcuni scrittori precedenti, appella Maria «le primizie del genere umano», le «primizie della benedizione», «il rampollo verdeggiante e non degenere della nostra razza» ecc. (In Nativ., 7, PG 127, 577d).

TEOFILATTO, Arcivescovo di Ochrida (+fine del sec, XI), oppone così Maria ad Eva: «Eva era stata maledetta, Maria è benedetta» (Enarratio in Ev. Lucae, I, PG 123, 701c) e perciò immune dalla maledizione comune. Asserisce, inoltre, che Maria «con la sua purezza e santità, sorpassa tutta la natura ed è stata giustificata fin dal seno materno» (In Praesent., 6, PG 126, 137a): non avrebbe certo sorpassato in purità tutta l'umana natura, se non fosse stata immacolata fin dal primo istante.

GIOVANNI PHURNES (+inizio del sec. XII), in un discorso sulla Dormizione, tra le meraviglie operate da Dio nella Vergine, annovera anche questa: in Essa la sentenza pronunziata contro Eva è stata tolta, la maledizione comune a tutti è stata cancellata, e il debito dei nostri progenitori e nostro è stato rimesso (cfr. PALAMAS G., Omelia di Theofane Kerameus, Gerusalemme, 1860, p. 272). Maria SS. non ha conosciuto la lotta tra la carne e lo spirito, «frutto del peccato di Adamo» (ibid.). Quantunque figlia di Adamo, Ella non proviene come noi «dalla terra e dal limo fangoso» (ibid., p. 273). Il corpo di Maria - come quello di Gesù - è sfuggito al «virus mortale della corruzione che dai nostri progenitori si è trasmesso fino a noi», ed è diventato - come il corpo di Cristo - «le primizie dell'incorruttibilità che noi speriamo» (ibid.). È evidente, qui, l'intimo nesso tra il mistero iniziale (la Concezione senza macchia) e il mistero finale (l'Assunzione): il secondo è conseguenza del primo. Gesù e Maria, tra gli umani, costituiscono un gruppo a parte: il nuovo Adamo e la nuova Eva. Maria, secondo il Phurnes, è «la sola innocente, la sola benedetta» (ibid.).

MICHELE GLYKAS (+dopo il 1204), echeggfando il Phurnes,

asserisce: «I due corpi dei nostri progenitori erano stati soggetti ai guasti della corruzione a causa della trasgressione; da essi il medesimo male, per una misteriosa legge di eredità, è passato a tutto il genere umano. Ecco perché ora, per la prima volta, due corpi [quelli di Gesù e di Maria], scuotendo la corruzione, son divenuti le primizie dell'incorruttibilità che noi attendiamo» (Annales, III, PG 158, 440).

b) *In Occidente*.

1) Nel secolo IV, abbiamo PRUDENZIO (348-405), il più grande poeta cristiano latino. Nel suo Cathemerinon canta: «Ecco che dir volea quell'odio antico e quella irriconciliabile inimicizia dell'uomo col serpente: il serpente infernale giace schiacciato in terra sotto i piedi della donna.

Per quella Vergine, che fu degna di dare alla. luce un Dio, ogni veleno è vinto e domato; e il reo serpente, divincolandosi indarno per isnodarsi di sotto il piede verginale, rivomita sull'erba l'impotente suo veleno»26. Orbene, se il serpente infernale, schiacciato dal piede verginale di Maria, ha rivomitato impotente quel mortifero veleno con cui aveva infettato, fin dal suo germe, l'umana stirpe, è chiaro che Maria - secondo Prudenzio - non fu mai tocca da un tale veleno, e perciò fu immune dalla colpa originale. Prudenzio - laico - era l'eco fedele del pio senso dei fedeli.

2) Nel secolo V. Abbiamo i due famosi testi di S. AGOSTINO - il più grande teologo dell'età patristica - da alcuni interpretati (fin dal sec. XII) in senso immacolista e da altri in senso macolista

---

26 «Hoc odium vetus illud erat, hoc erat aspidis atque hominis digladiabile discidium, quod modo cernua femineis vipera proteritur pedibus. Edere namque Deum merita, omnia Virgo venena domat: tractibus anguis inexplicitis virus inerme piger revomit gramine concolor in viride». (Chatbemerinon, III ante cibum).

Cfr. RODRIGUEZ I, O.F.M., Mariologia en Prudencio, in «Est. Mar.», 5 (1946) p. 347.

(cfr. PRUA P., O. S. M., L'Immacolata Concezione e S. Agostino, Saluzzo, 1960).

Fu infatti a S. Agostino che venne proposto in modo esplicito, nei suoi termini precisi - per la prima volta nella storia della Teologia - il problema dell'Immacolata Concezione. Questo problema sbocciò, istintivamente, dalla dottrina sul peccato originale e sulla universalità del medesimo da Lui chiaramente proposta, formulata e difesa.

Vi sono due testi, presso S. Agostino, i quali, secondo parecchi suoi interpreti, esprimono l'Immacolata Concezione. Il primo testo si trova nell'opera De natura et gratia (composto nel 413), contro Pelagio. La tesi di Pelagio era questa: la natura umana è perfettamente sana (senza il peccato originale) e perciò l'uomo, se vuole, può vivere senza peccati. E a sostegno di questa sua tesi metteva innanzi una lunga serie di uomini e di donne sia dell'Antico che del Nuovo Testamento vissuti - diceva - senza peccati. Come corona di questa schiera, poneva «la stessa Madre del Signore e Salvatore nostro, della quale - diceva - la pietà ci costringe a confessare che fu senza alcun peccato»27. Si noti come la perfetta purezza e santità di Maria non viene - come per gli altri Santi - semplicemente affermata, ma viene anche presentata come imposta dalla pietà cristiana (di modo che asserire il contrario sarebbe stata cosa empia). È la prima volta che la purezza e santità personale di Maria viene asserita con termini così espressivi. Cosa risponderà S. Agostino?

Il S. Dottore continua a sostenere che tutti gli uomini - anche quei santi personaggi menzionati da Pelagio - hanno commesso qualche peccato; fa però una sola eccezione per la santa Vergine Maria: «Eccettuata la santa Vergine, della quale, per l'onore del Signore, quando si tratta di peccati, non voglio assolutamente che neppure si faccia questione - sappiamo, infatti, che ad Ella è stata concessa una sovrabbondanza di grazie per vincere su tutta la linea il peccato, essendo Colei la quale meritò di concepire e dare alla luce Colui che, come si sa, non ebbe alcun peccato»28.

---

27 «... ipsam etiam domini ac salvatoris nostri matrem quam dicit [Pelagius] sine peccato confiteri necesse est pietati» (S. AGOSTINO, De natura et gratia, 42, PL 44, 267; CSEL 60, 263-264). Seguiamo il testo critico della C.S.E.L.

28 «Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur habere volo quaestionem - unde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum -» (ibid.).

68

La ragione teologica in favore di una tale eccezione è la Maternità divina, incompatibile col peccato, con qualsiasi peccato, senza alcun limite: «per l'onore del Signore». Siamo - come si vede - sulla giusta strada.

Nel testo citato si tratta, in modo diretto, del peccato personale. Ma è necessario tener presente che si tratta anche, in modo indiretto, del peccato originale. Secondo S. Agostino, infatti, tra il peccato personale e il peccato originale, vi è lo stesso rapporto che esiste tra la causa e l'effetto (cfr. De corruptione et gratia, n. 9, PL 44, 920-921). Il peccato attuale, infatti, è effetto del peccato originale il quale ha vulnerato la natura umana: se l'uomo pecca (peccati attuali) è perché ha una natura malata (per il peccato originale); se non pecca, è perché ha una natura sana (non vulnerata dal peccato originale). Pelagio, per sostenere il suo errore (la natura umana sana, perfetta) negava, logicamente, sia il peccato originale (causa della corruzione della natura) sia il peccato attuale (effetto di tale corruzione).

In breve: il peccato attuale o personale è conseguenza necessaria del peccato originale: dove vi è l'uno, vi è anche l'altro; dove non vi è l'uno non vi è neppure l'altro.

Il «problema di fondo» perciò - come ha ammesso lo stesso Capelle, dopo Scheeben - non è quello del peccato attuale, ma «è quello del peccato originale, sorgente dell'universale debolezza dei Santi» (art. cit., p. 366). Ciò posto, ne segue, logicamente, che il mezzo normale per preservare Maria SS. da qualsiasi peccato attuale era quello di preservarla, per eccezione, da quella universale debolezza o infermità, che è il peccato originale. Tanto più che S. Agostino, disputando con Pelagio, ha ammesso un'identica cosa nei riguardi di Cristo. «È un pensiero importante e vero - dice a Giuliano - quello che tu hai espresso allorché, citando una testimonianza dell'apostolo Pietro che ha detto: Egli che non ha mai commesso il peccato, tu hai rilevato che l'Apostolo, per mostrare che in Cristo non vi è alcun peccato, ha ritenuto sufficiente dire ch'Egli non aveva commesso alcun peccato. Egli voleva insegnare - come tu dici - che Colui il quale non ha commesso il peccato, non poteva averlo. Ciò è verissimo. Indubbiamente, se Egli avesse avuto

69

il peccato nella sua infanzia, crescendo in età l'avrebbe commesso. Se, effettivamente, tutti gli altri, all'infuori di Lui, commettono il peccato nell'età adulta, ciò è perché nessun altro, all'infuori di Lui, è senza peccato nella sua prima infanzia»29.

Si noti bene l'espressione di S. Agostino in questo testo: «nessuno, all'infuori di Lui» («nullus praeter ipsum») non commette, da adulto, peccati attuali, perché è infetto, da piccolo, dal peccato originale. Eppure il Dottore ha ammesso direttamente, per Maria SS., un'eccezione dai peccati attuali. È logico perciò concludere che abbia ammesso indirettamente (poiché il peccato attuale è conseguenza del peccato originale) anche un'eccezione in Maria SS. per il peccato originale30. Si potrebbe, anzi, argomentare a fortiori: se S. Agostino provava tanta ripugnanza per attribuire a Maria «per l'onore del signore», qualsiasi peccato attuale, anche minimo, da sentirsi spinte, a stabilire per Lei un'eccezione singolare, con maggior ragione dovette sentire ripugnanza per attribuirle il grave peccato originale (il quale, a differenza di quello veniale, l'avrebbe resa nemica di Dio). Dovette quindi sentirsi spinto ad ammettere, anche per questo

(pel peccato originale), un'eccezione singolare. Con ragione perciò il testo esaminato è stato inserito nella Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus».

Alla luce dell'interpretazione oggettiva del primo testo va esaminato il secondo testo, il quale tratta direttamente del peccato originale (mentre il primo testo - come si è visto - ne tratta solo indirettamente).

Il secondo testo si trova nell'Opus imperfectum, scritto negli ultimi anni della sua vita, contro Giuliano, vescovo di Edano (nelle Puglie), il quale negava la trasmissione del peccato originale.

Giuliano, compagno ed amico di Pelagio, è stato il primo a porre nei suoi termini precisi la questione dell'Immacolata Concezione. Egli asseriva l'immunità dal peccato originale non già come privilegio di Maria SS., ma come cosa comune a tutti gli uomini. Ciò po-

---

29 «Profecto enim peccatum etiam maior fecisset [Christus], si parvus habuisset.

Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis, quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantili aetate exortu» (Contra Julianum, V, 57, PL 44, 817).

30 Ha scritto giustamente L. Janssens: «Sicuti ratio subiacendi peccato actuali est in peccato originali, fundamentalis ratio exemptionis a peccato actuali non alia esse potest quam exemptio a peccato originali» (De Deo Homine, Friburgi in Br., 1902, p. 91).

sto, Giuliano, facendosi anch'egli forte - come Pelagio - del dolcissimo nome di Maria, opponeva che Agostino, con la sua teoria della universalità del peccato originale, era un eretico ancor più detestabile di Gioviniano. Perché? Perché mentre Gioviniano negava, per la condizione del parto, l'integrità del corpo di Maria, Egli - Agostino - negava invece, «per la condizione della nascita», l'integrità dello spirito (ancora più nobile) «assoggettando Maria SS. al demonio» (facendola nascere da genitori infetti dal peccato originale) 31.

L'assalto è forte ed è difficile sfuggire al medesimo.

Cosa risponderà S. Agostino? ... Egli, inorridito, rigetta recisamente l'accusa di assoggettare Maria al demonio per la condizione della sua nascita: «Noi - risponde - non assoggettiamo Maria al demonio in forza della condizione della sua nascita». Perché? «Perché la condizione della sua nascita è stata sciolta dalla grazia della rinascita»32. Immediatamente prima di queste parole S. Agostino aveva detto - cosa da tenersi ben presente! -: «Non dico che per mezzo della grazia gli uomini non possono essere liberati... [dalla colpa]: cosa che non la dice neppure Ambrogio; ma diciamo ciò che tu non vuoi, [o Giuliano], ossia, che soltanto per mezzo della grazia (gli uomini) vengono liberati, non solo affinché siano rimessi i loro debiti [ossia, affinché vengano liberati dalla colpa già commessa], ma anche perché non siano indotti in tentazione [ossia, affinché vengano preservati dal commettere la colpa]» 33.

Il testo - come ammettono anche coloro che l'interpretano in senso diverso - è sconcertante, specialmente se si tiene presente il

---

31 «Ille [Jovinianus] virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu [Augustine] ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis ...» (Opus imperfectum, VI, 122, PL 45, 1417).

32 «Non transcribimus diabolo Mariani conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi» (ibid. 14, 18). È da notare che secondo alcuni (per es. Mons. Saltet), in luogo di «sed ideo» si dovrebbe leggere «sed Deo». Se così fosse - ha rilevato giustamente Jouassard - «du coup la phrase deviendrait limpide, il faut le reconnaitre». (Lc, p. 118). Si tratta però - aggiunge - di una «simple conjecture critique» (ibid.). Tanto più che, secondo i Pelagiani, la natura umana - come riferisce S. Agostino - «aut Deo adscribitur aut demoni» (De nuptiis et concupiscentia, 1. 2, c. 29, PL 44, 465). Il significato del testo rimane tuttavia sempre sostanzialmente lo stesso.

33 «Non dico nec per gratiam homines liberati; quod absit ut dicat Ambrosius; sed quod non vis dicimus, nonnisi per gratiam liberari, non solum ut eis debita dimittantur, verum etiam ne in tentationem inferantur» (ibid.).

71

contesto immediato (cosa che viene ordinariamente trascurata)34. S. Agostino infatti nel suddetto contesto immediato, esaltando l'efficacia della grazia, ammette non solo l'esistenza di una grazia la quale libera dal peccato, ma ammette anche l'esistenza di una grazia la quale preserva dal peccato. La grazia, infatti, come impedisce, negli altri, la caduta nel peccato (attuale), così ha impedito, in Maria, la contrazione del peccato originale.

La condizione della nascita (condirlo nascendi) col peccato originale è stata sciolta dalla grazia della rinascita (gratia renascendi), di modo che Maria SS. non è stata mai, neppure per un solo istante, soggetta al demonio (Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi). Se la «grazia della rinascita» (gratis renascendi) avesse soltanto liberato (non già preservato) Maria SS. dall'assoggettamento al demonio, non sarebbero in alcun modo vere le recise parole: «Non assoggettiamo Maria al Demonio per la condizione della nascita». S. Agostino si sarebbe, evidentemente, contraddetto, e l'avversario - Giuliano, che non era uno stupido - avrebbe tosto cantato vittoria, poiché avrebbe messo Agostino di fronte alla evidente contraddizione. S. Agostino invece salvava, con la S. Scrittura, la dottrina della universalità del peccato originale e, nel medesimo tempo, esaltava l'efficacia della grazia la quale, oltre a liberare dalla colpa preserva anche dalla medesima. Questo ci sembra il senso ovvio della risposta di S. Agostino all'obiezione di Giuliano. In caso diverso, si è costretti - come è stato fatto - ad accusare S. Agostino di aver voluto eludere la difficoltà (anziché eliderla) e di aver fatto ricorso - come si sono espressi il Friedrich (op. cit. p. 216) e il Capelle - ad una «scappatoia» (art. cit. p. 370) la quale sarebbe stata ben lontana dal convincere il suo accanito ed acuto avversario. Non si trova, è vero, nella risposta del santo Dottore, il termine «preservare», ma vi si trova tutto il concetto, ossia, la grazia la quale non solo libera dalla colpa contratta (rimette i debiti contratti con Dio, per mezzo della colpa) ma impedisce la caduta nella medesima (libera cioè dall'esser superati dalla tentazione, dal cadere nel peccato, dal contrarre debiti con Dio)35.

---

34 Così, per es., il Friedrich il quale riporta, in due colonne, l'obiezione di Giuliano e la risposta di Agostino, omette un tale contesto immediato.

35 Così, per es., Guglielmo di Ware interpretò le parole di S. Agostino: «Dicit Augustinus... quod duplex est debitum, scilicet vel commissum et dimissum, vel non commissum, sed possibile committi: «nullum enim peccatum facit unus homo,

72

Contro l'interpretazione ovvia del testo del Santo Dottore, sono stati obiettati molti altri testi del medesimo nei quali sarebbe implicita la negazione dell'Immacolata Concezione (vedi, ad es., il volume del P. Frua).

Ma si può rispondere: 1) il testo dell'Opus imperfectum contra Iulianum si trova nell'ultima opera di S. Agostino, e perciò rappresenta il suo ultimo pensiero in merito. Conseguentemente, anche dato e non concesso che i testi obiettati implichino la negazione dell'Immacolata Concezione, si potrebbe sempre asserire - col Vacandard - che nell'Opus imperfectum il S. Dottore abbia corretto il suo pensiero anteriore. 2) Ma è proprio certo che la dottrina anteriore all'Opus imperfectum implica necessariamente la negazione del singolare privilegio mariano? ... Non sembra. Così, per esempio, S. Agostino ha ripetuto, in parecchi testi, che «Cristo soltanto non ha una carne di peccato» (De peccatorum meritis, II, n. 38, PL 44, 174). Ma è necessario tener presente che questa diversa situazione tra Cristo e Maria è quella che risulta dalla natura (la conditio nascendi), non già dalla grazia. Maria SS. concepita secondo le leggi ordinarie della natura, doveva necessariamente avere, per legge di natura, una «carne di peccato», ossia, una natura decaduta la quale implica la necessità fisica di contrarre il peccato originale (il cosiddetto debitum peccati) e la necessità morale di commettere peccati attuali, ma l'intervento della grazia ha reso inoperante, in questo ca-

---

quod non posset facere alius homo, nisi praeservaretur a Deo» (Fr. Gulielmi Guarrae,Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae V., Ad Claras Aquas, 1904, p. 10).

Ha scritto egregiamente il P. Rahner: «Colui che è conservato nella grazia è in modo altrettanto radicale, se non ancor più, salvato e redento. Da noi non siamo nulla e non abbiamo nulla, da noi non verrebbe nulla se non la malizia del cuore, che in definitiva Dio, e non noi, vince già nell'origine: questo può e deve riconoscere colui che è preservato quale lode della grazia, così come colui che è liberato può e deve riconoscere la sua liberazione quale lode della grazia. Quando nel Pater Noster dobbiamo pregare per essere preservati dalla tentazione, il ringraziamento per la grazia di una simile preservazione non è meno lode della redenzione che il ringraziamento per la liberazione dalle conseguenze della caduta nella tentazione. Lo stare saldi ed il risorgere sono entrambi grazia sua. Se questo è vero, la preservazione redentrice dal peccato originale è il modo più radicale e più beato di redenzione. Esso dovette essere concesso a colei che è la redenta in modo perfettissimo, perché essa sola sta per ufficio e persona esattamente nel punto, in cui Cristo incominciò la redenzione definitiva e vittoriosa dell'umanità. Perciò il dogma della Immacolata Concezione della santa Vergine è una proposizione della stessa dottrina della redenzione ed il suo contenuto è la forma più radicale e più perfetta della redenzione». (RAHNER, K., Schriften zur Theologie, I, 1954, p. 234-237).

so singolare, una tale legge di natura, impedendone le conseguenze naturali legate alla «carne del peccato». Cristo, invece, e Lui solo, essendo stato concepito in modo verginale (senza intervento della concupiscenza che è il segno del peccato originale), non ha avuto, per legge di natura, una «carne di peccato», e perciò non ha avuto il debito di contrarre il peccato originale.

Questa è la principale difficoltà! Le altre sono piuttosto secondarie. Così, per esempio, si obietta che S. Agostino lascia intendere che Maria SS. è stata liberata dal peccato originale dopo la sua nascita. Parla infatti della «grazia della rinascita» opposta alla «condizione della nascita». Orbene, per rinascere è necessario essere già nati. Così avvenne - secondo S. Agostino - per il Battista (Epistola 187, n. 32, PL 33, 845). Per risolvere questa difficoltà è necessario distinguere tra i casi ordinari e il caso straordinario di Maria. Nei casi ordinari (come è quello di tutti noi e come fu quello del Battista) l'espressione «la grazia della rinascita» suppone la nascita; nel caso straordinario di Maria, invece (per la quale è in ballo «l'onore del Signore»), l'espressione «la grazia della rinascita» non suppone affatto la nascita.

Il caso di Maria, infatti, è ben diverso da quello del Battista.

La «grazia della rinascita», per Maria, significa - come abbiamo già detto - preservazione dalla colpa originale (poiché in caso diverso sarebbe stata soggetta, per qualche tempo, come il Battista, al demonio: cosa che S. Agostino nega recisamente). Siccome Giuliano aveva impiegato l'espressione «condizione della nascita» (conditio nascendi), S. Agostino gli oppone, naturalmente, la «grazia della rinascita» (gratia renascendi), nel senso già detto.

Nello stesso secolo V abbiamo Sedulio (verso il 430), S. Pietro Crisologo e S. Massimo di Torino.

Canta SEDULIO: «Come in mezzo alle spine acute spunta la molle rosa, la quale, nulla avendo in sé che punga, oscura con la sua bellezza il pungente spino che la produsse: così dalla stirpe di Eva, nascendo Santa Maria, una vergine novella cancellò il delitto della vergine antica»36. Maria SS. quindi fu generata da peccatori (lo spino), ma senza contrarre il loro peccato, di modo che cancellò il peccato di Eva.

---

36 «Ac velut e spinis mollis rosa surgit acutis - nil quod laedat habens, matremque obscurat honore, - sic Hevae de stirpe sacra veniente Maria, - virginis

S. PIETRO CRISOLOGO (440), vescovo di Ravenna, asserisce che Maria «era stata accaparrata a Cristo fin dal seno materno, mentre era formata»37.

S. MASSIMO, Vescovo di Torino, asserisce che Maria fu certamente un'abitazione degna di Gesù Cristo, non per la bellezza del corpo, ma per la grazia originale38. È necessario, tuttavia, tener presente che, non avendo ancora un'edizione critica degli scritti di S. Pietro Crisologo e di S. Massimo, si può far questione sull'autenticità e sulla attendibilità critica dei loro due testi in questione39.

3) Nel secolo VI, il poeta S. VENANZIO FORTUNATO, Vescovo di Poitier (+609) vede nella Vergine il «germe giusto» («gerrnen iustum»), nonché la «massa fulgida della nuova natura»40.

4) Nel secolo VII, lo PSEUDO-GIROLAMO paragona la Vergine alla «nube del giorno» (Ps.77,4) la quale (appunto perché «nube del giorno») non fu mai nelle tenebre, ma sempre nella luce»41.

5) Nel secolo VIII. AMBROGIO AUTPERTO, nel «De Assumptione», asserisce che la B. Vergine «è immacolata perché in nulla corrotta»42.

6) Nel secolo IX. PAOLO DIACONO WARNEFRIDO (+801) asse-

---

antiquae facinus nova Virgo piaret» (SEDULIO, Carmen Pascbale, 1. II, vv. 26-31, PL. 19, 595 s).

37 «Christo, in utero oppignorata dum fieret» (S. PIETRO CRISOLOGO, Serm. 140, PL 52, 576b).

38 «Idoneum plane Maria Christo habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali» (S. MASSIMO DI TORINO, Homil. V ante Natale Dom., PL 57, 235d).

39 Sullo stato attuale della questione dell'autenticità dei testi di S. Pietro Crisologo e di S. Massimo di Torino, si veda la Clavis Patrum Latinorum, in «Sacris Erudiri», III, 1951; LAURENTIN R., Court traité de théologie mariale, Parigi 1953, pp. 119-173.

40 «Germen iustum», «creaturae fulgida massa novae» (VENANZIO FORTUNATO, Miscellanea, L. VII, c. 7, PL 88, 277, 281).

41 «Pulchre dixit diei: nubes enim illa non fuit in tenebris, sed semper in luce» (Ps.-GIROLAMO, Breviarium in Psalmos, PL 26, 1112).

42 «Ideo immaculata, quia in nullo corrupta» (AMBROGIO AUTPERTO, Epist. ad Paulam et Eustochim, de Assumptione B.M.V., n. 9, tra le opere spurie di S. Girolamo, PL 30, 136).

risce che la Vergine fu «completamente immune dai nodi della viziosità ...» 43.

S. PASCASIO RADBERTO (+850 c.). Questo insigne teologo ha espresso in termini espliciti il singolare privilegio mariano. Asserisce, infatti, che «se il giorno di Geremia e di Giacobbe [il giorno cioè della loro nascita = concepimento] fu appellato maledetto, il giorno invece in cui ebbe inizio la felice nascita di Maria [= il giorno della sua concezione] viene proclamato beato e viene venerato abbastanza religiosamente. Se invece fosse stata nel peccato, giustamente verrebbe detto maledetto .... Nessuna nascita viene celebrata nel mondo se non quella di Cristo, quella di Lei e quella di S. Giovanni. Se la B. Vergine non fosse stata santificata nel seno materno, non si dovrebbe affatto celebrare la sua nascita. Ma siccome per autorità di tutta la Chiesa [una tale nascita] viene venerata, è evidente che Essa è stata immune da ogni peccato originale, per mezzo della quale non solo è stata sciolta la maledizione della madre Eva, ma viene anche donata a tutti la benedizione» 44.

---

43 «Vitiositatis nodis funditus carens» (PAOLO WARNEFRIDO, In Assumptione B.M.V., homil. 1, PL 95, 1567).

44 Ecco il testo completo col suo contesto:

«Quapropter, quaeso, cessent isti dicere sic eum esse natum ut caeteri nascuntur; quia non genuit eum Virgo Dei Genitrix ex origine primae praevaricationis ut renascatur, sed de Spiritu Sancto ut Deus credatur, sine dolore et sine gemitu, sine molestia et aerumna, sine tristitia et afflictione, quoniam haec omnia justissimae damnatae carnis prima origine retributiones sunt et vindictae. At vero beata Maria licet ipsa de carne peccati sit nata et procreata, ipsaque quamvis caro peccati fuerit, non tunc jam quando praeveniente Spiritus sancti gratia ab angelo prae omnibus mulieribus benedicta vocatur. Spiritus sanctus, inquit, superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi (Luc. I, 35). Alioquin si non eodem Spiritu sancto sanctificata est et emundata, quomodo caro eius non caro peccati fuit? Et si caro eius de massa primae praevaricationis venit, quomodo Christus Verbum caro sine peccato fuit, qui de carne peccati carnem assumpsit nisì quia Verbum quod caro factum est eam primum Obumbravit, in quam Spiritus sanctus supervenit et virtus Altissimi eam totam possedit? Propterea vere caro jam non caro peccati fuit in qua Deus se totum infudit et Verbum quod caro factum est sìne peccato ad nos venit, qui iure non solum legem naturae vitiatae in nascendo non tenuit, verum nec legem primae originis quam haberent geminae, si mandatum servasset mater omnium Eva in paradiso. Alias autem quomodo Spiritu sancto eam replente non sine originali peccato fuìt, cuius etiam nativitas gloriosa catholica in omni Ecclesia Christi ab omnibus felix ac beata praedicatur; enimvero si non beata esset et gloriosa, nequaquam eius festivitas illustraretur ubique ab omnibus. Sed quia tam solemnìrer colitur, constat ex auctoritate ecclesiae quod nullis, quando nata est, subjacuit delictis, neque contraxit in utero sanctificata originale

peccatum. Unde et si Jeremiae dies atque Job maledicta pronuntiatur, dies, inquam, nativitatis eorum, dies tamen, quando inchoata est felix Mariae nati-

76

Dalla immunità dalla colpa originale, il Pascasio deduce, per la Vergine, l'immunità dai dolori del parto: «Se Adamo ed Eva non avessero prima peccato nel paradiso, nessuno sarebbe poi nato nel peccato. Si tratta perciò di una legge comune non già di natura, ma di corruzione e di vizio. Maria poi, appunto perché benedetta, non ebbe la colpa della corruzione e perciò non diede alla luce Cristo nel dolore, né lo generò nella corruzione»45.

I dolori del parto - dice il Santo - «sono pene giustissime della prevaricazione primitiva». La B. Vergine Maria, come fu aliena dalla colpa, così fu indubbiamente libera «dai dolori della pena»46. Afferma inoltre che la B. Vergine «fu totalmente estranea alla maledizione della prima condanna47, fu aliena «da ogni contagio della prima origine»48 e che «non contrasse, santificata nel seno materno, il peccato originale»49. Queste ultime parole sono assai chiare.

---

vitas, beata pronuntiatur, et colitur religiose satis. Quae si in peccato esset, jure maledicta diceretur, et gemebunda potius quam benedicta, quando nuntiatum est patri eius quod nata esser in saeculo. Nunc autem quia universam benedictione sua beata Virgo Maria illustrat Ecclesiam, num merito sahctificata in Spiritu sancto colitur veneranda? Nullius igitur nativitas celebratur in mundo nisi Christi, et eius atque Joannis. Sic et beata Virgo Maria, nisì in utero matris sanctificata esset, minime nativitas eius colenda esset. Nunc autem quia ex auctoritate totius Ecclesiae veneratur, constat eam ab omni originali peccato immunem fuisse, per quam non solum maledictio matris Evae saluta est, verum etiam benedictio omnibus condonatur. Quod si praeclara sacratissimae Virginis nativitas universaliter tam sancta et tam gloriosa jure colitur et veneratur, quanto magis ipsa quando ab angelo jam gratia piena officiosissime salutatur? Nam cum dicit ei (Luc. I, 28) Ave, caeleste venerationis obse, quium exhibet; cum autem dicit Grafia plena, ex integro iram expulsam ostendir, et restitutam gratiam declarat; cum dicit, Benedicta tu, fructum benedictionis demonstrat, quia quando Spiritus sanctus in eam advenit, totam defaecavit a sordibus vìrginem et decoxit, ut esset sanctior quam astra coeli. Porro quando virtus Altissimi totam eam obumbravit, statim eius in utero veniens Verbum quod erat in principio sempiternum apud Patrem, ut caro fieret ex tempore et habitaret in nobis». (S. PASCASIO RADBERTO, De partu Virginis, Lib. I, PL 120, 1371-1372).

45 «Quoniam nisi Adam et Eva primum peccassent in paradiso, nemo deinceps nasceretur sub culpa peccati. Et ideo communis ista lex non nascendi natura est, sed corruptionis et vitii. Maria autem quia benedicta, culpam corruptlonis non habuit, propterea Christum non in dolore, nec sub corruptione genuit» (loc. cit., col. 1369).

46 «Haec omnia [gemitus, dolores, viscerum vexationes], sicut saepe dictum est, in prima origine allatae sunt vindictae et retributiones iustissimae primae praevaricationis, quibus omnibus B. Virgo Maria, quantum est aliena a culpa, tantum procul dubio libera fuit a doloribus et a poena» (ibid., col. 1475).

47 «in totum extranea a maledicto primae damnationis» (ibid.).

48 «ab omni contagione primae originis ... alienam» (ibid.).

49 «neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum» (ibid., col. 1371).

77

P. Balie, nell'articolo The Media,eval controversy aver the Immaculate Conception up to the Death of Scotus, presso O'Connor E.D., The Dogma of the Immaculate Conception. History and

significance. University of Notte Dame Press, 1958, p. 164-165, ha rilevato che la traduzione italiana da me data delle parole di S. Pascasio è «alquanto scorretta», perché non si sa se S. Pascasio abbia inteso la santificazione «proprio al primo momento della concezione» (p. 165). La critica del P. Balie mi sembra infondata. S. Pascasio infatti nega espressamente che la Vergine abbia «contratto il peccato originale», e perciò ammette, con termini equivalenti, che la sua santificazione si sia verificata proprio «nel primo momento della concezione». In caso diverso, infatti, la Vergine avrebbe contratto il peccato originale: cosa che Egli espressamente esclude.

Obietta, inoltre, P. Balić , che S. Pascasio «asserisce nello stesso contesto che la carne di Maria fu carne di peccato, che la B. Vergine fu procreata e nata da una carne di peccato» e che «la carne della Vergine fu purificata [«completamente»] nel giorno dell'annunziazione» (p. 165). Ma questa difficoltà svanisce completamente se si tiene presente che per S. Pascasio - come per altri di quell'epoca e dei secoli seguenti - la grazia originale di Maria purificava completamente la sola anima, rendendola immune dalla colpa originale; ma non purificava completamente la carne (ossia, il corpo), la quale rimaneva infetta dal fomite della concupiscenza. Da questa infezione della carne Maria SS. - secondo S. Pascasio - sarebbe stata liberata «completamente» nel giorno dell'Annunziazione, allorché il fomite della concupiscenza fu estinto. Dice infatti: «Quando lo Spirito Santo venne in Lei, purificò e consumò completamente la Vergine in modo da essere più santa degli astri del cielo»50.

S. Pascasio Radberto è il primo ad asserire in termini espliciti, in Occidente, il singolare privilegio mariano.

7) Nel secolo X-XI. S. FULBERTO DI CHARTRES (+1028) scriveva: «Prima di tutto è lecito asserire che l'anima e il corpo di Lei, eletti dalla sapienza di Dio Padre ad essere sua abitazione, furono

---

50 «Nam cum dicit ei (Luc. I, 28) Ave, coeleste venerationis obsequium exhibet; cum autem dicit Gratia plena, ex integro iram expulsam ostendit, et restitutam gratiam declarat; cum dicit Benedicta tu, fructum benedictionis demonstrat, quia quando Spiritus sanctus in eam advenit, totam defaecavit e sordibus virginem et delevit, ut esset sanctior quam astra coeli». (ibid. col. 1372B).

purissimi da ogni malizia e immondezza»51. Ed in un altro discorso asserisce che lo Spirito Santo fu presente nei genitori della Vergine «fin dall'inizio della sua procreazione»52.

8) Secolo XI. Il contributo di S. ANSELMO. Con S. Anselmo - padre della Teologia Scolastica - veniva preparata e messa sulla retta strada (conducente alla vera e piena soluzione) la controversia sull'Immacolata Concezione. S. Anselmo infatti sgombrò il terreno al dogma dell'Immacolata insegnando - contrariamente a quanto avevano fatto i precedenti Dottori - che l'essenza del peccato originale consiste «nella privazione della giustizia originale», ossia, nella rettitudine della volontà, vale a dire, nella privazione della grazia santificante e dei doni preternaturali. Inoltre, pur negando il singolare privilegio mariano (cf. De conceptu virg., c. 23, PL 158, 455), S. Anselmo tuttavia pose un principio fondamentale in cui esso era implicitamente contenuto: «Era conveniente che la Vergine risplendesse di tale purezza da non potersene immaginare una maggiore dopo quella di Dio»53.

3) Dal sec. XII al sec. XV: pacifico possesso in Oriente e discussioni in Occidente.

a) *In Oriente*.

1) Nel secolo XII. TEODORO PRODROMO (+sec. XII) asseriva che «è assolutamente impossibile supporre o immaginare in Maria la minima traccia di sozzura o di peccato» (Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Joannis Damasceni, Ro-

---

51 «Hoc igitur in primis adstruere fas est, quod anima ipsius et caro quam elegit, habitaculum sibì fecit sapientia Dei Patris, ab omni malitia et immunditia purissima fuerunt» (S. FULBERTO DI CHARTRES Serm. IV de Nativ. B.M.V., PL 141, 322).

52 «Denique, in huius conceptione necessaria haud habitum est quin utrumque parentem vivificatus et ardens Spiritus singulari munere repleverit... Quanta putamus provisio fuerit sanctorum Angelorum, circa tam Deo gratissimos parentes, ab initio suae procreationis, et excubatio super tam ingentem sobolem? Nunquid abfuisse credendus est Spiritus Sanctus ab ista eximia puella, quam sua obumbrare disponebat virtute?» (Sermo VI, in ortu almae Virginis Mariae inviolatae», PL 141, 362cd).

53 «... decens erat ut ea puritate qua maior sub Deo intelligi nequit Virgo illa niteret, ...» (S. ANSELMO, De conceptu virg., c. 18, PL 158, 451).

ma, 1888, p. 52). In questo Commentario - ha rilevato P. Jugie (L'Immaculée ..., p. 205) - Teodoro, più di venti volte menziona la sozzura del peccato originale; non si può quindi pensare che Egli, nell'usare termini così assoluti per esprimere la singolare purezza di Maria, non l'abbia tenuta presente. Egli, inoltre, asserisce che la Vergine Madre è rimasta immune dalla maledizione che è piombata su tutte le donne.

2) Nel secolo XIII. NEOFITO IL RECLUSO (+1220 c.) asserisce che «la Madre immacolata di Dio Verbo» è «come la primizia della rinnovazione della nostra natura invecchiata e offuscata dalla trasgressione del precetto divino». La Vergine è come «il fermento purissimo formato dalle mani di Dio» per rinnovare «la nostra vecchia pasta» (Homil. in Nativitate B. Mariae, 3, PO 16, 530). La Vergine perciò vien presentata separata dalla massa umana infetta dal peccato originale, poiché doveva fornire al Verbo una carne immacolata. «Non era forse necessario - si chiede - che fosse più pura dei raggi del sole Colei che doveva comunicare al Sole di giustizia una carne pura e del tutto immacolata?» (Homil. in Praesenrationem, 1, PO 16, 534).

Ella «è il santuario santissimo di Dio santissimo» (ibid., 4, p. 537), il «cielo vivente e tutto risplendente in cui Dio ha fissato la sua dimora» (Homil. in Nativitatem, 5, PO 16, 532).

GERMANO II, Patriarca di Costantinopoli (1222-1240), nell'Omelia sull'Annunziazione, asserisce esplicitamente: «Tu sei un paradiso, piantato da Dio; e fin da quando tu sei stata generata [e perciò fin dal primo istante dell'esistenza] secondo le leggi naturali della generazione, con alcune particolarità che ti son proprie, Dio ha incaricato i cherubini di agitare intorno a te la loro spada fiammeggiante per preservarti, da ogni parte, dalle imboscate del perfido serpente» (cfr. BALLERINI A., Sylloge monumentorum, II, 44, p. 370-371). Ancora: «Eva è stata maledetta; Maria è stata riempita di grazia. La radice [Eva] è amara; il frutto [Maria] è più dolce del miele. La radice è stata seppellita nella terra, preda della corruzione; il frutto invece spazia sopra la terra per l'incorruttibilità che le deriva dalla sua santità; poiché ove si trova la santità, si trova anche la incorruttibilità» (ibid., 8, p. 307). Altrove spiega come l'umanità è un albero le radici del quale (i nostri progenitori) sono state rose dal

peccato; il frutto di quest'albero (Maria), invece, «ha ricevuto l'incorruttibilità», ossia, non ha contratto il peccato e «ha infuso questa incorruttibilità alle radici», «ha vivificato ciò che era

morto». Maria è «un giglio tra le spine, più bianco della neve, più odoroso del balsamo» (ibid., 3, p. 308-310).

3) Nel secolo XIV. NICEROFO CALLISTO XANTOPULOS (+1335 c.). Parlando, in genere, dell'atteggiamento dell'Oriente e dell'Occidente (nel periodo che va dal secolo XI al secolo XV), ho detto che non mancava, in Oriente, qualche eco delle controversie dell'Occidente sulla questione dell'Immacolata. Il primo esempio ce l'offre Niceforo Callisto, seguito, forse, - come vedremo - da qualche altro (Isidoro Glabas).

Niceforo, in un suo commento al tropario di Cosma il Melode sulla B. Vergine, afferma che «lo Spirito Santo venne su di Lei e la purifico dalla sozzura originale, se per caso questa sozzura si trovava in Lei fino a quel momento, in qualcuna delle sue manifestazioni» (presso JUGIE M., L'Immaculée ..., p. 218). Però, al termine del Commento, sembra ritrattarsi e chiedere scusa all'Immacolata. Dice: «Siimi propizia, o Sovrana, anche se io mi sono allontanato dal retto cammino prendendo partito di parlare di sozzura nei riguardi della Tutta-Immacolata... Se esso (il suo lavoro) deve avere qualche utilità, ne sia ringraziata la Madre del Verbo. Nel caso contrario, che esso ritorni verso colui che l'ha scritto per essere seppellito, come è giusto, in un eterno oblio» (ibid., p. 219). Niceforo, evidentemente, era consapevole di allontanarsi dalla credenza comune e perciò non si sentiva affatto sicuro. In qualche altro scritto, infatti, sembra ammettere il singolare privilegio. Così, per es., asserisce: «Dio purissimo, il solo Bello, avendo trovato Te, la sola pura, è disceso nel tuo seno per salvare il mondo» (ibid., p. 220).

GIOVANNI GABRAS (+1330 c.) in un suo discorso sulla presentazione della Madonna, dice: «Allorché Iddio creò questa Vergine imprimendole dapprima i primi tratti ancora indistinti e poi dandole la forma di un bambino, tutto il coro dell'armata celeste, istruita da Dio stesso sulla grandezza del mistero, esplose in inni di lode. Vi era lì, infatti, una grande opera, una meraviglia che riempiva di ammirazione gli angeli e gli uomini. Le cose più lontane tra loro si trovavano unite. La terra, dimentica della propria natura, si eleva miracolo-

samente fino al cielo, e il cielo, senza perdere nulla della sua dignità, si abbassa verso la terra. La terra fu allora ripiena della gloria del Signore (Hab. 2, 14); l'universo si sentì presso Dio e una gioia divina s'impossessò di lui.... Allorché il Re dei Re e il Signore dei signori, dopo aver inviato la sua parola alla terra, decise di chiamare la Madre sua alla vita, allorché le sue vie si manifestarono in questa santa e tutto in essa rivestiva il carattere della novità, come non avi-ebbero trasalito di gioia tutti i profeti, tutta la schiera degli angeli, tutta la moltitudine degli uomini?». Questa gioia viene opposta alla tristezza causata agli uomini dalla disobbedienza di Adamo e di Eva (In Praesent. Mariae, ed. Boissonnade, Anecdota graeca, III, Parigi, 1831, p. 82-84). Maria SS., quindi, secondo Gabras, è stata, fin dal suo concepimento, una creatura nuova «destinata a rigenerare l'umanità peccatrice» (ibid., p. 100), «un nuovo cielo, più magnifico di quello della prima creazione» (ibid., p. 102).

TEODORO HYRTACENO (+prima metà del sec. XIV). Nel panegirico della Madonna, riconosce un intervento speciale delle tre Persone divine nel concepimento della Vergine. Essa è il nuovo tabernacolo della testimonianza, costruito da quel grande Beseleel che è Cristo, con la cooperazione dello Spirito Santo (cfr. BOISSONNADE, Anecdota graeca, III, p. 23). Essa è la regina della creazione, la causa del nostro ristabilimento nello stato primitivo, l'aroma odorifero che ha fatto scomparire l'infezione del peccato (ibid., p. 9). Ella è bella di corpo, ma ancora più bella di anima, e viene subito dopo Dio (ibid., p. 29).

MATTEO CANTACUZENO Imperatore di Costantinopoli (1354- 1356). Asserisce che Maria, prima fra tutti gli uomini, è sfuggita ai lacci di quelle bestie feroci che si chiamano demoni (In Cant. Cantic., PG 152, 1040). Ella viene dal Libano, ossia, da Dio, perché ha avuto la sua origine da Lui ed è stata completamente deificata (ibid.).

GREGORIO PALAMAS, Arcivescovo di Tessalonica (+1359). Nella sua Omelia sulla genealogia di Cristo e di Maria, asserisce che lo Spirito Santo ha creato e purificato in modo progressivo gli antenati della Vergine in modo che nessuna sozzura è passata in Lei, ed in tal modo ha potuto dare al Verbo una carne del tutto immacolata, una carne, insieme, «nuova» e «nostra» (In Christi genealogiam,

82

3, ed. Sofodis, Omelie, Atene 1861, p. 216, 127; In Praesentat. Deiparae, I, ed. cit., p. 120). Maria è «un mondo nuovo ... In lui e da lui un nuovo Adamo è nato intero ... Oggi, secondo la parola del Salmo, "la verità è sorta dalla terra" (Ps.84,12), immagine non menzognera della nobiltà primitiva dell'umanità ...» (Homil. in Nativ. B.M. Virginis, 3, 4, ed. cit., p. 6). «Volendo Dio creare un'immagine della bellezza assoluta e manifestare chiaramente agli Angeli e agli uomini la potenza della sua arte, ha fatto veramente Maria tutta bella. Egli ha radunato in Lei le bellezze parziali che ha distribuito alle altre creature e l'ha costituita il comune ornamento di tutti gli esseri, visibili e invisibili» (In Dormit., PG 151, 458ab). Maria fu come «la frontiera tra l'increato e il creato» (In Dormit., PG 151, 4 72B). Ella sola ha ricevuto «i doni divini senza misura» fin dal seno materno (In Praesent. II, 27, ed. cit., p. 163). Il Palamas condanna apertamente l'opinione secondo la quale Maria SS. sarebbe stata «purificata dalla colpa originale» (In Annunt., PG 151, 176c). Concede alla Vergine l'uso della ragione fin dal seno di sua madre (In Praesent., II, 16, ed. cit., p. 150), di modo che ha potuto cooperare liberamente alla recezione della grazia divina. «Sola, fra tutti gli uomini, Maria è apparsa perfetta in tutto, non mancando di alcuna perfezione sotto qualsiasi punto di vista, sorpassando tutti in tutto molto più che il cielo sorpassa la terra» (In Praesent., II, 9, ed. cit., p. 142-143).

TEOFANE, Arcivescovo di Nicea (+1381), discepolo di Gregorio Palamas, nel suo Discorso (un vero Trattato) sulla Vergine, quantunque non si sia posto in modo diretto la questione dell'Immacolata Concezione, tuttavia, in vari passi, lascia comprendere la sua persuasione per il singolare privilegio. Attesta, infatti, che «il Signore .... fece dal cielo la sua prima discesa sulla terra incorruttibile e immacolata, dalla quale prese la sua carne, perché tutta la terra era corrotta dinanzi a Lui» (Sermo in SS. Deiparam, ed. Jugie, «Lateranum» 1 [nova series] 1935, p. 186). Asserisce inoltre che la Vergine, «dall'origine (= dall'inizio della sua esistenza) era unita allo Spirito autore della vita» (ibid., p. 178-180). (Cfr. Zardoni S., Teofane di Nicea e il dogma dell'Immacolata Concezione, in «Euntes Docete» 10 [1957] p. 211-235.

NICOLA CABASILAS (+dopo il 1396), nei discorsi sulla Natività di Maria e sull'Annunziazione (vera dissertazione teologica) mette in rilievo la santità originale di Maria. Dice: «Ella sola, tra

83

gli uomini che han vissuto o vivranno nel corso dei secoli, ha tenuto fermo contro l'iniquità, dall'inizio della sua esistenza fino alla fine; Ella sola ha riportato a Dio, nella sua integrità, la bellezza che Egli ci dona ... È così che Ella ha dimostrato nella sua persona l'uomo (ideale) e ciò che noi fummo .... Ella sola è sfuggita alla malattia comune» (Homil. in Nativ., 6, PO 19, 471-472). «In questo modo, come in un altro paradiso (terrestre), Ella ha mostrato l'uomo nella sua purezza e nella sua integrità, tale quale fu al principio, tale quale avrebbe dovuto restare, tale quale sarebbe divenuto in appresso, se esso avesse lottato per non decadere dalla sua nobiltà» (ibid., 16, p. 482). Ella fu «come l'arca la quale, durante il diluvio universale della terra, salvò l'uomo e la sua posterità, e sfuggì con essa stessa alla catastrofe comune» (Homil. in Annunt., PO 19, 486); «Ella è stata la prima e la sola ad essere assolutamente immune dal peccato» (ibid. 3, p. 504). Riguardo alla pretesa «purificazione» della Vergine per opera dello Spirito Santo prima dell'Incarnazione, il Cabasilas giustamente osserva: «Che se alcuni santi Dottori han detto che la Vergine era stata previamente purificata dallo Spirito Santo, bisogna credere che essi hanno inteso questa purificazione nel senso di un aumento di grazia. Questi

Dottori parlano nella stessa maniera degli Angeli, e dicono che essi vengono purificati, quantunque non vi sia in loro alcunché di malvagio» (Homil. in Nativitatem, PO, 19, 476-477).

Oltre ad asserire il fatto dell'Immacolata Concezione, il Cabasilas espone anche le ragioni che lo giustificano. La ragione fondamentale è la maternità divina: «Se la Vergine avesse avuto la minima relazione col peccato, Egli non sarebbe disceso» (Ibid., 10, p. 476). Una seconda ragione: l'onore stesso di Dio: «fin dal primo momento della sua esistenza Ella aveva preparato al Salvatore una dimora degna di Lui» (In Annuntiat., 3, PO 19, 487).

ISIDORO GLABAS, Arciv. di Tessalonica (+1397 c.), nel suo discorso sulla «Presentazione di Maria al tempio» insegna esplicitamente il singolare privilegio. Dopo aver rilevato la santità dei genitori della Vergine, dice: «Occorreva, inoltre, che la causa determinante dell'unione nella quale la Vergine doveva essere concepita non fosse altra cosa che un trattenimento con Dio, affinché, nei limiti del possibile, la Tutta-Immacolata sola potesse sfuggire alla legge di cui parla il profeta e potesse affermare di Sé stessa: «Io non sono stata

84

concepita nel peccato; io sono la sola ad avere una madre la quale non ha concepito nel peccato; e anche ciò rientra nel numero delle meraviglie che l'Onnipotente ha operato in me» (In Praesent., 13, cfr. Bellerini, A., Sylloge, I, p. 443-445). Maria è la «nuova creatura» che Dio, con la sua propria mano, ha abbellito di grazie inenarrabili» (In Nativit., 12, ed. cit., I, 233-234). «Il Signore - dice - è stato con te prima della tua esistenza, nel momento in cui tu sei stata generata, prima, durante e dopo il saluto dell'Angelo, ma in modo nuovo» (ibid., 18, ed. cit., I, p. 847). «Ella viene dal cielo ... La terra, infatti, era infetta dal peccato, e non poteva produrre il rimedio che doveva salvarla... I cieli han trasmesso agli uomini questo fiore fragrante; essi han lasciato cadete sulla terra questo profumo delizioso. Non ci si inganna perciò se si chiama figlia del Cielo» (ibid., 8, ed. cit., I, 222-224).

È da notare, tuttavia, che il Glabas, in un'altra Omelia, quella sulla Dormizione, insegna proprio tutto il contrario di quanto abbiamo esposto: anche la Vergine avrebbe dovuto dire di Sé stessa: «Mia madre mi ha concepito nel peccato» (In Dormit., 33, ed. cit., II, p. 668). Che dire? ... Secondo il P. JUGIE, l'Omelia sulla Dormizione, presa nel suo insieme, sarebbe del Glabas; però ha dovuto subire rimaneggiamenti ed interpretazioni da parte di qualche copista. In caso diverso, occorrerebbe dire che il Glabas, dopo aver negato l'Immacolata Concezione, si è poi orientato decisamente verso la stessa (l'Omelia della Dormizione, infatti, è anteriore a quella sulla Natività, sia perché nell'Omelia sulla Natività vi è un'allusione a quella sulla Dormizione, sia perché questa, nel fondo e nella forma, è inferiore a quella).

DEMETRIO CYDONES (+1397-1398). È un illustre teologo greco, il quale abiurò lo scisma e aderì alla Chiesa Cattolica. In un suo lungo discorso sull'Annunziazione (un vero trattatello di Mariologia), insegna che Maria, concepita secondo le leggi comuni, avrebbe dovuto contrarre il peccato originale; senonché Dio è intervenuto, in modo misterioso, per preservarla, «preparandosi così in anticipo un palazzo degno della sua regalità» (cfr. Jugie M., L'Immaculée ..., p. 277-278). «È chiaro - dice - che Dio conservò in ogni modo la Vergine in una purezza immacolata» (ibid., p. 279).

GABRIELE, Arcivescovo di Tessalonica (+1418), nel primo di-

85

scorso sulla Dormizione, dice: «È una questione imbarazzante e che merita di esser posta: in che modo la morte ha trionfato anche su questa natura immacolata (quella di Maria), di Colei che fu la dimora di Dio fin dal suo apparire nel seno materno e fin dalla culla? .... In che modo la morte ha fatto in Lei la sua opera come l'ha fatta sull'uomo trasgressore, e come questa morte, figlia del peccato, ha potuto trovar luogo in Lei? ...» (Homil. XLVIII, in Dormitionem, presso Jugie M., L'Immaculée ..., p. 282-283). Risponde a tale imbarazzante questione

asserendo che Ella, «per imitare il Creatore suo Figlio, sì è sottomessa soprannaturalmente alle leggi della natura» (ibid., p. 283).

4) Nel secolo XV. EMANUELE II PALEOLOGO, Imperatore di Costantinopoli (1391-1425), ha insegnato in modo esplicito l'Immacolata Concezione in una Omelia sulla Dormizione. Asserisce, infatti, che «da quando Ella fu concepita, Colui che l'aveva scelta per sua futura Madre, La riempì di grazia ... Non appena Ella incominciò ad esistere nel seno sterile (di Anna) non vi fu alcun momento in cui Gesù non fu unito a Lei» (In Dormit., PO 16, 552-553). Asserisce inoltre che «sola fra tutte le donne, Ella non è caduta sotto la condanna la quale viene dal peccato» (ibid., 10, p. 556).

GIUSEPPE BRYENNIOS (+1435 c.), nell'Omelia sull'Annunziazione, dà un senso profondo al termine «vergine» attribuito a Gesù e a Maria: il senso cioè dell'uomo come si trovava prima del peccato di Adamo. Dice infatti: «In più luoghi del Vangelo, Gesù Cristo si appella il Figlio dell'uomo con l'articolo, vale a dire, di quest'uomo senza peccato, di quest'uomo vergine, di quest'uomo tale quale egli era prima della trasgressione di Adamo. È per garantire questa verità che Egli ha preso una carne sempre-vergine da una donna sempre-vergine» (Homil. III in Annuntiat ..., ediz. di Bulgaris, Leipzig, 1768, vol. II, p. 241, presso Jugie M., L'Immaculée ..., p. 293). Essere sempre-vergine, quindi, equivale ad essere senza peccato, ossia, nello stato di Adamo prima del peccato. Di qui il raffronto, anche presso Bryennios, fra la terra vergine (non ancora profanata dalla colpa) dalla quale fu tratto il primo Adamo, e la Vergine Maria (immune dalla colpa) dalla quale è stato tratto il secondo Adamo (Homil. I in Nativit. Deiparae, ed. cit. III, p. 7; Jugie M. op. cit., xx; p. 294). Dio «ha santificato in anticipo fin dal seno materno Co-

lei che doveva essere più degna e più pura degli altri» (Homil. II in Annunt., ed. cit. II, p. 152; Jugie M., op. cit., p. 296). Maria è «nobiltà originale della nostra razza» (Sermo eucharisticus in Deigenitricem, ed. cit. II, p. 413; Jugie M., op. cit., p. 297). Ella è «il fiore della creazione ... e il Figlio suo è il suo frutto» (Homil. II in Annunt., ed. cit., II, p. 143; Jugie M., op. cit., p. 297).

DEMETRIO CHRYSOLORAS (+1430 c.) asserisce che gli Angeli, nel vedere giungere in Cielo Maria, nel giorno della sua Assunzione, contemplarono in Lei «il primo uomo rivestito della primitiva bellezza» (presso Jugie M., L'Immaculée ... p. 300).

GIORGIO SCHOLARIOS, Patriarca di Costantinopoli (+dopo il 1472). È il più grande teologo della Chiesa bizantina nel suo declino, molto al corrente della teologia latina. Ha insegnato in modo chiarissimo, e, a più riprese, l'Immacolata Concezione, nelle sue tre Omelie mariane e nell'opuscolo sull'origine dell'anima umana. Nell'Omelia sull'Assunzione, dopo aver rilevato che la Vergine «è stata generata nella maniera comune», e che «per una ragione inerente alla sua natura, doveva contrarre la macchia del peccato originale», tuttavia, dovendo essere «la Madre del Purissimo», «Ella dovette essere purissima fin dal primo istante della sua concezione». Tra gli umani, Ella è stata «la prima. e l'ultima a ricevere una così beata purezza», Gesù è immacolato «per natura», Maria è immacolata «per grazia» (Homil. In Dormitionem, 8, Oeuvres completes, I, Parigi, 1928, p. 202-203). Abbiamo qui una formulazione precisa - si potrebbe dire scolastica - del dogma dell'Immacolata Concezione. Altrettanto ripete nel suo secondo Trattato sull'origine dell'anima umana, composto nel 1467, verso la fine della sua vita (Oeuvres, I, p. 501).

b) *In Occidente*.

Mentre in Oriente - come si è visto - l'adesione al singolare privilegio dal secolo XII al secolo XV rimane costante e si rafforza, in Occidente invece, in quello stesso periodo, ha inizio e sviluppo la controversia. Come dal cozzo di due pietre si sprigiona la scintilla, così dal cozzo più

o meno violento di due correnti - quella immacolista e quella macolista - si sprigiona sempre più

87

viva la scintilla della verità dell'Immacolata Concezione fino a diventare una fiamma che divampa e avvolge tutta la terra.

1) Nel secolo XII. Gli scrittori di questo secolo - così fecondo relativamente al singolare privilegio mariano - si possono dividere in quattro schiere:

a) coloro che lo negano, direttamente o indirettamente;

b) coloro che, pur non affermandolo, han preparato la via a coloro che lo affermano;

c) coloro che hanno affermato il fatto, ma hanno errato nel modo;

d) coloro che hanno affermato il fatto e ne han proposto rettamente il modo.

a) Prima schiera: coloro che, direttamente o indirettamente, han negato il singolare privilegio, Hanno negato direttamente il singolare privilegio: Rupert di Deutz (+1135) nel commento al Cantico dei Cantici, L. 1, PL 168, 8418), Goffredo d'Admant (+1165) nella Omelia IV dell'Avvento (PL 174; 40b, 50a), Gerochio di Reicbersberg (+1169) nel Commento al Salmo I (PL 193, 639a), Onorio di Autun (+1150 c) nel suo «Sigillum Mariae» (c. 5, PL 172, 509b). Altri, invece, han negato indirettamente il singolare privilegio, ammettendo in Maria una «purificazione dal peccato» nel seno materno, verificatasi prima della nascita. Sono: S. Bernardo (+1155) nell'Epistola 174 (PL 182, 332-336), Riccardo da S. Vittore (+1179) nel Commento alla Cantica (Expl. in Cant., c. 26, PL 196, 482c), Nicola di Chiaravalle (Sermo in Nativ. S. Joannis Bapt. Inter opera S. Petri Damiani, PL 144, 628d-629a) ecc.

b) Seconda schiera: coloro che, pur non affermando il singolare privilegio, han preparato la via a coloro che l'hanno affermato. Han preparato la via agli assertori dell'Immacolata quegli scrittori i quali, mossi da idee erronee sul peccato originale, pur avendo negato il singolare privilegio, han tuttavia riconosciuto in Maria la maggior purezza possibile in una pura creatura, o hanno portato argomenti che la favoriscono. Così, per es., GOFFREDO DI VENDOME (+1132), basandosi sul protovangelo (Gen. 3, 15), asserisce che Maria, con la sua somma purezza, «vincendo la concupiscenza della mente e del corpo» (ossia, ogni peccato - di pensiero o di opera) schiacciò il capo

88

del serpente infernale (Serm. 3 in Nativit. Dom., PL 157, 247c). Non giunse tuttavia ad esentarla dal peccato originale.

Anche RUPERTO DI DEUTZ, nel Protovangelo (Gen. 3, 15) vide Maria col Figlio «il quale schiacciò il capo dell'ingannatore, allorché, per distruggere il peccato, la beata Vergine senza peccato diede alla luce questo uomo nuovo e celestiale» (De Trin. In Genesim, c. 19, PL 167, 305c).

GUIBERTO DI NOGENT (+1121) pone il principio fondamentale:

Se un figlio potesse scegliere la propria madre, come se la sceglierebbe? ... Inoltre: in che modo lo Spirito Santo adornerebbe quella Città fondata dall'Altissimo? ... (De laude S. Mariae, c. 5, PL 156, 551a).

Han professato esplicitamente il fatto dell'Immacolata Concezione senza dir nulla del modo, Adamo di S. Vittore, Erberto di Losinga, S. Aelredo di Rieval, lo pseudo - Anselmo e Gualtiero di S. Vittore, come vedremo più in giù.

ERBERTO DI LOSINGA (1091-116), asserisce che la Vergine «non ebbe dalla propaggine alcuna macchia»: «cui nulla de propagine macula inhaesisset». Però, altrove asserisce che «lo Spirito Santo la purificò dal peccato originale e attuale» nel momento dell'Incarnazione (Indie natali Domini, sermo 1, ed. Goulburn E.M. et Simonds, in «The Life, Letters and Sermons of Herbert of Losinga, II, London 1878, p. 2-4). Quasi certamente la «purificazione» di cui parla Erberto va intesa nel senso di estinzione del fomite della concupiscenza.

c) Terza schiera: coloro che affermano i! fatto, ma errano nel modo. Costoro, col termine «concezione» intendevano la «concezione della carne» e asserivano che questa (la carne) fu mondata, prima dell'infusione dell'anima per evitare che l'infettasse. Sono:

OSBERTO DE CLARA 54, lo pseudo PIETRO ABELARDO 55, lo pseudo-

---

54 OSBERTO DE CLARA, O.S.B. (+1137 c.), nel 1131 fu eletto Priore dell'Abbazia di S. Pietro di Westminster. Ma dopo breve tempo, a causa di una discordia sorta con l'Abate di quel Monastero (Herberto, Normanno) per la celebrazione della festa della Concezione, venne espulso da quell'Abazia. Questa espulsione non valse ad estinguere in Lui l'ardore nel promuovere la restaurazione della festa della Concezione di Maria. Tra i suoi molti scritti, ve ne sono tre sulla Concezione, vale a dire: 1) una Lettera a Warin, Decano di Worchester (scritta poco dopo il 1123); 2) una Lettera ad Anselmo Abate, restauratore della festa della Concezione in Inghilterra (scritta tra il 1127 e il 1128); 3) un «Discorso sulla Concezione di S. Maria». Questi tre scritti sono stati pubblicati da Thurston - Slater, nell'appendice al Trat-

PIETRO COMESTOR (56), due autori anonimi (il I il III) di tre sermoni che si trovano nel Grande Leggendario Austriaco (verranno indicati così: An. I, An. II ed An. III) 57 e un anonimo Parigino58.

La mondazione della carne della Vergine viene spiegata in due modi: conservando pura (sempre per intervento divino), in Adamo e poi, attraverso le altre generazioni, fino ad Anna, una particella di carne destinata a formare il corpo di Maria SS., e, dal corpo di Maria quello di Cristo; in tal modo Maria sarebbe stata come Adamo ed Eva prima della colpa (Così ritengono lo pseudo-Pietro-Comestor e l'Anonimo I di Heiligenkreuz)59; oppure mediante la «purificazione» della carne infetta (perché concepita con la concupiscenza) affinché non infettasse l'anima (così, probabilmente, l'Anonimo Parigino ed altri).

---

tato «De Conceptione S. Mariae» di Eadmero (Friburgi-Brisg., 1904, p. 53-83).

In questi tre scritti, Osberto - come pure Eadmero e Nicola da S. Albano - difende apertamente sia la festa sia la dottrina della Concezione senza macchia, e appella «sentenza cattolica» quella che Egli difende. Asserisce di credere non impossibile che, «la Beata Vergine Maria, tratta dalla massa della prevaricazione di Adamo senza il contagio del peccato, nella stessa sua concezione sia stata santificata». «Sicut enim Deo fuit possibile ut de costa Adae primam matrem sine peccato plasmatam adiutorium viro tribueret, ita ei non impossibile fuisse credimus ut ex massa praevaricationis Adae beatam Virginem Mariam sine contagione peccati in ipsa conceptione sanctificaret» (Epist. ad Anselmum, l.c., p. 57).

È degno di rilievo il fatto che Osberto, nella «Donna» del Genesi (3,15) veda l'Immacolata. «Hodie perpetuae mortis cruentus praedo et funestus exactor habenas tyramnidis suae, licet ignorans a filiis Evae suspendere coepit. Idcirco diabolus suspendit flagellum, quia per hanc

genituram voluit Dominus terminare peccatum. Et quod hostis antiquus in ista conceptione sibi futurum sperabat Innoxium, ad perpetuae suae perditionis retorsit argumentum. Nam, haec est mulier illa de qua dixit Dominus quod inimicitias poneret inter serpentem et mulierem; quae veteris colubri caput conterere et Dei sapientia de carne sua incarnata meruit quam maxime triumphare; quae virginitate Deo sacrificata, concupiscentiam carnis extinxit ...». (l. c., p. 66-67.

55 Tractatus de conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae, ed. P. de Alva y Astorga (in «Monumenta antiqua ...» Lovanii 1966, I, coll. 118-138).

56 Sermo de immaculata conceptione Virginis Mariae Matris Dei, ed. P. de Alva y Astorga («Radii solis zelus seraphici ...», Lovanii 1666, coll. 614-623).

57 Questi tre sermoni manoscritti si trovano in Austria, nell'Abazia di S. Croce (Heiligenkreuz), di Zwelt e di Melk.

58 Il titolo è questo: Sermo de conceptione beatae Mariae. Si trova nella Biblioteca Naz. di Parigi, Lat. 5347, ff. 197r-201v, inc.: «Festivis recolenda praeconiis»; expl.; «regnat sanctus per omnia saecula saeculorum» (cfr. Catalogus codicum manuscriptorum Bibl. Regiae, IV, Paris, 1774, 103).

59 Come è possibile - così lo Ps. Comestor - trovare minutissimi chicchi d'oro misti con la terra dalla quale vengono presi, così il Creatore «poté produrre, dal loto della natura, l'aurea urna» che è Maria. In tal modo Cristo e Maria avrebbero preso la nostra natura, non già la nostra corruzione (l.c., p. 615).

Anch'essi, tuttavia, sono da annoverarsi tra gli assertori del fatto dell'Immacolata Concezione, quantunque abbiano proposto un modo per sé stesso affatto necessario per salvaguardare il fatto60.

d) Quarta schiera: coloro che affermano il fatto e ne propongono rettamente anche il modo o prescindono da esso. Sono: Eadmero di Canterbury, Nicola di S. Atbano, Adamo di S. Vittore, S. Aelredo di Rieval, Gualtiero di S. Vittore, lo Pseudo-Pietro Cantore e l'Anonimo II di Heiligenkreuz.

EADMERO nr CANTERBURY O.S.B. (+1141). Siamo agli inizi della controversia sulla Concezione di Maria. Diede occasione ad una tale controversia la festa liturgica della Concezione, attestata nell'Italia meridionale fin dal secolo IX (come appare dal Calendario Marmoreo della Chiesa di Napoli) e trasportata poi in Inghilterra verso la metà del secolo XI. Soppressa dopo la conquista normanna (1066), venne poi ristabilita verso il 1120 (cfr. L.A.. de Aldama, S.J., La fiesta de la Concepciòn de Marfa, in: «Estudios Edesiasticos», 36 [1961], p. 429 ss.), In favore del ristabilimento della festa della Concezione in Inghilterra combatté strenuamente il monaco benedettino Eadmero di Canterbury, il primo teologo dell'Immacolata Concezione, col suo celebre «Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis» (PL 159, 301-302; edizione di Thurston-Slater, Frèiburg 1904), composto - a quanto sembra - verso il 1127-1128 e falsamente attribuito, nel medioevo, a S. Anselmo. Nella difesa del singolare privilegio mariano Eadmero supera tutti i suoi predecessori, tutti i suoi contemporanei e prepara il terreno al pieno trionfo del medesimo.

Eadmero incomincia il suo trattato parlando dell'opposizione fatta da alcuni dotti alla festa della Concezione di S. Maria. Costoro sostenevano che non vi era una ragione seria per ammetterla. Nella festa della Natività di Maria - dicevano - veniva di già sufficientemente festeggiata anche la sua Concezione. per la sempli-

---

60 Non rettamente, perciò, dal P. Bonnefoy, i suddetti assertori del fatto della Immacolata Concezione vengono annoverati tra i «semi-maculisti» (cfr. Bonnefoy I Fr., O.F.M., Le Ven. Jean Duns Scot Docteur de l'Immaculée-Conception. Son milieu - La doctrine - Son influence. Roma, Herder, 1960. Anzi il P. Bonnefoy è giunto fino al punto di annoverare tra i «semi-macolisti» persino tutti coloro i quali ammettono, in Maria, il cosiddetto «debitum peccati»!...

ce ragione che, se prima non fosse stata concepita, non sarebbe neppure nata. La sua nascita indica il suo anteriore concepimento. Per celebrare perciò la sua Concezione - concludevano - è sufficiente celebrare la sua Natività.

Ma Eadmero, a questa «profonda filosofia» dei grandi, preferisce «la devozione» dei piccoli, i quali son persuasi che, tutte le lodi e gli onori che si possono tributare alla Vergine sono di gran lunga inferiori ai meriti straordinari di Lei. L'amore puro e semplice verso Dio e verso la Madre di Dio - dice Eadmero - non rifugge dal pensare che le origini umane della futura Madre di Dio siano state contraddistinte con qualche singolare privilegio; per questo Egli ritiene che il giorno della Concezione di Lei debba essere celebrato da tutti i fedeli (tractatus ..., nn. 1-9). Si tratta della purezza «fin dai primordi della sua creazione»61, ossia, fin dalla creazione e dall'infusione dell'anima al corpo.

All'obiezione - per quei tempi - cruciale: la Concezione di Maria fu come quella di tutti gli altri miseri mortali; e perciò contrasse anch'Essa, come tutti gli altri, il peccato originale, Eadmero risponde, distinguendo tra la concezione attiva (da parte dei genitori) e la concezione passiva (da parte della prole generata); e asserisce che, nella concezione di Maria, «se vi fu un influsso del peccato originale, fu nei genitori [concezione attiva] e non già nella prole generata» [concezione passiva]. La Vergine perciò «non contrasse la macchia di qualche peccato dalla prevaricazione originale»62.

All'altra obiezione - anch'essa cruciale, per quel tempo - desunta dalle parole di S. Paolo: «Tutti han peccato in Adamo» (Rom.5,12), Eadmero risponde: «Certo. Però - dice. rivolto alla Vergine - quando considero l'eccellenza della tua grazia, come pure quando ti vedo non già insieme a tutte le altre cose, ma sopra di esse, all'infuori di tuo Figlio, giudico che non fosti soggetta, nella tua concezione, alla legge della natura di tutti gli altri, ma del tutto libera da qualsiasi mescolanza di peccato, per singolare virtù e per impenetrabile opera di Dio»63. Maria SS. quindi fa eccezione alla legge

---

61 «primordia creationis illius» (tractatus: n. 12); «primordium conceptionis» (n. 13).

62 «Si quid originalis peccati in propagatione matris Dei et Domini mei exstitit, propagantium et non propagatae prolis fuit» (tractatus ... n. 9).

63 «Ille assertor purae veritatis et a filio tuo iam caelo praesidente vas electionis cognominatus, omnes homines in Adam peccasse fatetur. Vera utique sententia, et cui contradici nefas esse pronuntio. Sed cum eminentiam gratiae dei in te consi-

della universalità del peccato originale proclamata dall'Apostolo. Infatti «era conveniente che la Madre di Colui dalla quale Egli fu creato fosse immune da ogni peccato»64.

Ma qui Eadmero si fà un'altra obiezione: «Non era forse sufficiente, allo scopo, che la Vergine fosse purificata dal peccato originale nel giorno dell'Annunziazione»?

Questa obiezione non è altro che la sentenza tenuta da vari autori di quel tempo (quantunque si possa intendere soltanto nel senso di una purificazione dagli effetti del peccato originale, dall'ignoranza e, specialmente, dalla concupiscenza).

A questa ulteriore obiezione Eadmero risponde che «una più alta considerazione gl'impedisce di ammettere una tale cosa», ossia, una tale purificazione. E questa «più alta considerazione» è costituita precisamente dalla maternità divina, la quale innalza la Madonna al disopra di tutti, ad eccezione del suo divin Figlio, per cui Ella è il palazzo che la Sapienza divina si è costruito per sua abitazione. Nessuno costruisce un palazzo con fondamenta lutulente e invalide. Le fondamenta sono coerenti al palazzo. Altrettanto ha fatto la Sapienza divina, con la concezione della Vergine, concezione che è come l'inizio del palazzo di Dio: fu un inizio coerente al palazzo di cui era come il fondamento: perfetto il palazzo, perfetto il suo fondamento65.

---

dero, sicur te non intra omnia, sed supra omnia quae praeter filium tuum acta sunt, inestimabili modo contueor, in te non lege naturae aliorum in tua conceptione devinctam fuisse opinor, sed singulari et humani iritellectui impenetrabili divinitatis virtute et operatione ab omnis peccati admixtione liberrimam» (tractatus ..., n. 12).

64 «Quia ergo ita fieri oportebat, matrem de qua talis crearetur, mundam esse ab omni peccato decebat» (ibid.).

65 «Quod si aliquis ipsam dei genitricem usque ad christi annunciationem originali peccato obnoxiam asserit ac sic fide qua angelo credidit inde mundatam, iuxra quod dicitur "fide mundans corda eorum", si catholicum est non nego, Iicet altior consideratio mentem meam ab hoc divellat. Nam, ur dixi, matrem domini super omnia praeter deum esse perpendens, sublimiori gratia dei quam apostolos vel aliud quid quod extra deum filium suum creatum asseritur ipsam irradiatam protestor. Igitur si primordia creationis illius alio intuitu quam aliorum de propagine adae prodeuntium considero, precor nemo vultum subsannando avertar, nemo, quae pietatis et quam deus dat purae devotionis affectu in dei genitricem permotus dico, suo sensu aliqua animositate ductus, evertere temptet, nisi fidei christianae penitus contraria esse cerrus existat. Ad haec. Videas aliquem praepotentem, sibi palatium quod specialiter suis usibus aptum existat construere volentem, in quo et ipse frequentiori et festiviori occursu conversetur, et omnibus ope eius atque consilio indigentibus mitiori et Iaetiori vultu et voce respondeat et auxilietur. Patereturne, quaeso, ipsius palatii fundamentum invalidum fieri vel Iutu-

Oltre ad affermare e a difendere il singolare privilegio mariano Eadmero lo ha anche illustrato con varie ragioni, sintetizzandole tutte nella sua celebre formula: «Poté, volle, dunque lo fece». «Potuit, voluit, ergo fecit». Il «voluit», in realtà, coincide perfettamente col «fu conveniente»: «decuit»: Dio infatti volle il singolare privilegio perché era al sommo conveniente.

Il poté» («potuit») l'ha provato sciogliendo le difficoltà che venivano proposte in contrario. Conferma una tale possibilità col grazioso esempio della castagna. «Osserva la castagna! Quando essa appare sull'albero della sua specie, il suo involucro si mostra irto di fitti aculei. Dentro è concepita la castagna, prima in forma di umore lattiginoso, per nulla ispido e aspro, non ferito dagli spini in alcuna parte, e senza sentirli intorno a sé. Ivi è nutrita con la massima delicatezza, è riscaldata e fatta crescere finché, formata nella sua interezza, è fatta uscire. Rifletti! Se Dio concede alla castagna di venire al mondo, formarsi, crescere circondata di spine, rimanendo immune da esse, non poté fare che il corpo umano, scelto come tempio nel quale Egli doveva abitare corporalmente, e dal quale doveva divenire perfetto uomo nell'unità

della sua persona, per quanto fosse concepito fra le spine dei peccati, fosse tuttavia reso interamente immune dalla loro offesa? Lo poté certamente. Dunque, se lo volle lo fece» 66.

---

lentum, et structurae quae foret adificanda incongruum et non cohaerens? Non puto; si saperet, et propositum suum ad effectum perducere vellet. Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi abitaculum quod specialiter inhabitaret constructurarri indubitata fide tenemus. Quod autem ipsum habitaculum illud sancti spiritus sacrariurn esse fatemur, in quo et per quod eadem sapientia dei humanae naturae coniungi voluit et incorporari, et omnibus ad se pura mente confugientibus parcere et misereri. Quod sacrarium, aula videlicet universalis propitiationis, cum cooperante spiritu sancto construeretur, fondamenti illius initium, primordium conceptionis beatae Mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit. Si igitur aliqua alicuius peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiae dei ipsi structurae non congruebat, non cohaerebat. Et qui fieri potuit ut peccati propitiatio unum et idem esse haberet cum peccato? Quae etenim societas lucis ad tenebras?» (tractatus ..., nn. 12-13).

66 «Castaneam nucem attende. Cum de sui generis arbore prodit nascitura, involucrum illius totum hispidum et densissimis aculeis undique septum apparet. Intus castanea concipitur, primo quidem in modum lactei liquoris, nihil hispidum, nihil asperum, nihil aliquibus aculei noxium in se habens aut circa se aliquatenus sen, tiens. Ille in summa lenitate nutritur, fovetur et alitur, ac formata in sui speciem et habitudinem, iam adulta, rupto involucro, ab omni spinarum punctione et horrore liberrima, matura egreditur. Attende. Si deus castaneae confert ut infra spinas a spinis remota concipiatur, alatur, formetur; non potuit dare corpori humano, quod ipsa

Passa poi a provare che l'abbia voluto («voluit») in base a questo principio: «È chiaro che tutto ciò che di più degno ha mai Iddio voluto per un'altra persona al di fuori di Sé, l'ha voluto per te». È il cosiddetto principio di eminenza. Ciò che Dio ha concesso ai servi, non può negarlo alla Regina. Orbene, ad altri - così ragiona Eadmero - all'inizio della loro esistenza, fu concessa la grazia. Non poteva perciò negarla alla Madre sua e Regina dell'universo: «Forse che dovresti esser nata tale - si chiede - al tuo inizio, da esser posta al disotto o alla pari di coloro sui quali, tu come sappiamo con certezza, eserciti il dominio?» 67.

Maria SS. quindi - secondo Eadmero - non doveva essere né alla pari, né - tanto meno - al disotto di alcun altro, angelo o uomo.

Non poté essere alla pari degli altri, per esempio, di Geremia profeta, del Battista Precursore di Gesù: il primo fu santificato nel seno materno; il secondo fu pieno di Spirito Santo nel ventre stesso di sua madre. Ciò posto «chi oserà dire che Colei la quale fu il singolare propiziatorio di ogni tempo e l'unica dolcissima cuna del Figlio onnipotente, sfa stata privata subito, all'inizio della sua concezione, della grazia e della glorificazione dello Spirito Santo?» 69. È un ragionamento che procede a «minore ad maius». Maria, infatti, la Madre di Dio, non doveva essere alla pari coi servi di Dio (Geremia, il Battista).

Maria, inoltre, - secondo Eadmero - non doveva essere al disotto degli Angeli, suoi sudditi, poiché anche di loro è Regina. Iddio, infatti, preservò parte degli Angeli dal peccato. Con maggior ragione (a fortiori) perciò dovette preservare dal peccato Maria, Ma-

---

sibi templum [parabat] in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae personae perfectus homo fieret, ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimodis exors redderetur? Potuit, potuit plane, Si igitur voluit, fecit» (trac ..., n. 10).

67 «... nunquid in exordio tui talis esse debuisti, ut omnium quorum te dominium gerere certissime novimus, aut paritati aut subiectioni potuisses addici?» (ibid.).

69 «Si igitur Hieremias, quia in gentibus erat propheta futurus, in vulva est sanctificatus, et Joannes, dominum in spiritu, et virtute Eliae praecessurus, spiritu sancto est ex utero matris suae repletus, quis dicere audeat singulare totius saeculi propitiatorium, et unici filii dei omnipotentis unicum ac dulcissimum reclinatorium, mox in suae conceptionis exordio spiritus sancti gratia et illustratione destitutum? (tractatus ..., n. 9).

dre sua, Regina degli Angeli70. Si noti qui il modo col quale Maria fu immune dalla colpa originale: «la preservazione» («exortem servare a peccato» è preservare dal peccato).

E tutto ciò Eadmero l'afferma con una sicurezza sbalorditiva: «quel che ho detto - così conclude - lo confermo; non cambio quello che ho scritto»: «quae dixi, dico; quod scripsi non muto» (n. 13). Ancora: «Come posso credere che tu, o mia Signora ..., sia stata oppressa, nella tua Concezione, dalla morte del peccato che aveva invaso il mondo per l'invidia del diavolo? Più io rifletto sulle considerazioni espresse poco prima, più il mio animo rifugge dal crederlo, la coscienza l’aborre, la lingua non osa esprimerlo»71.

Anche nel suo opuscolo «De excellentia beatae Virginis Mariae», Eadmero ha insegnato l'assoluta purezza della Vergine. Ha scritto: «A nessuno è dubbio, infatti, che il suo castissimo corpo e la sua anima santissima siano stati perfettamente protetti da ogni macchia di peccato dalla costante vigilanza degli Angeli, come la reggia che Iddio, creatore di Lei e di tutte le cose, avrebbe abitato corporalmente» (op. cit., c. 3, PL 159, 560c). È ben vero che poco più in là, tenendo presente la sentenza di non pochi suoi contemporanei, asserisce che nel momento dell'Incarnazione «il suo cuore fu reso del tutto inondo, se in Lei sopravviveva qualcosa ancora del peccato originale o attuale ...» (ibid., col. 561c); ma è necessario tener presente che Egli parla condizionatamente (se), riferendosi all'opinione degli altri, non già alla sua.

In compenso, nel suddetto trattarello, Eadmero asserisce esplicitamente che anche Maria - come tutti gli altri - è stata redenta

---

70 «Angelos, aliis peccantibus, servavit, et feminam, matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non valuit? In aeternitate consilii sui fixum statuit eam dominatricem et Reginam fore angelorum, et nuc inferiorem gratiam Angelis nactam in consortium conceptam esse credemus hominum peccatorum? Estimet hoc qui vult, argumentis suis probet qui vult, iis quae dicimus adversetur qui vult. Ego donec Deus ostendat mihi aliquid dignius excellentia Dominae meae posse dici, quae dixi dico: quae scripsi non muto» (tractatus ..., n. 13).

71 «Te igitur, domina, quam in tantum culmen praedestinavit et extulit divina potentia, quam tot praerogativis ditavit cuneta disponens dei sapientia, quam sibi matrem elegit ad mundo subveniendum ipsa omnium salvandorum ineffabilis tnisericordia, crediderimne, quaeso, te morte peccati, quae per invidiam diaboli occupavit orbem terrarum, in tuo conceptu potuisse praegravari? Me namque iterum atque iterum ipsas, quas superius commemoravi, rationes considerante, animus hoc credere vitat, intentio abhorret, lingua fateti non audet» (tractatus, n. 18).

da Cristo: «Ma Dio che assunse l'uomo dalla tua carne - dice - lo fece per la tua e la nostra comune salvezza»72.

Con Eadmero, la dottrina sull'Immacolata Concezione raggiunge quasi la sua perfetta formulazione. Oltre ad asserire vigorosamente il fatto, Egli precisa anche il modo. Si tratta, infatti: 1) della purezza di Maria «fin dai primordi della sua creazione», ossia, fin dall'istante della creazione dell'anima e dell'infusione della medesima al corpo (n. 13), e ciò per eccezione alla legge comune (n. 12); 2) una tale immunità dalla colpa originale fu per via di preservazione («exortem servare a peccato», n. 13); 3) una tale preservazione dal peccato originale fu effetto della grazia di Cristo Redentore (n. 25), il quale s'incarnò non solo «per la nostra comune salvezza», ma anche «per la sua salvezza» (De excellentia B.M.V., PL 159 I, 580).

Abbiamo qui sostanzialmente il dogma dell'Immacolata come è stato definito, sette secoli dopo, da Pio IX.

NICOLA DA S. ALBANO O.S.B. (fl. 1151-1162). Nel 1141, era Priore dell'Abazia di S. Albano (in Inghilterra) allorché, per disposizione dell'Abate Goffredo, venne stabilito che la festa della Concezione di Maria venisse celebrata «in cappis», come si suoleva fare nelle feste più solenni (cfr. Paris M., Viginti-trium Abbatum S. Albani Vitae, ed. Wats, Londini, 1640, p. 62). Sembra che in seguito sia diventato anche Abate dello stesso Monastero (cf. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, Londini, 1748, p. 546-547) 73.

Secondo lo storico inglese Pits, Nicola da S. Albano, per reagire alla celebre Lettera 174 ai Canonici di Lione (PL 182, 333- 336) contro la festa della Concezione, avrebbe scritto due trattati sulla Concezione della Vergine; il primo sarebbe stato dedicato a Ugo Abate di S. Remigio di Reims (1151-1162) con questo incipit: «Saepe numero dulcissimae fraternitati» (Pitsaeus J., Relationum historicarum de rebus anglicis, t. I, Parigi 1619, p. 208). Ma può essere che si tratti del «Liber Magistri Nicolai de celebranda

---

72 «Sed utique Deus qui hominem assumpsit ex tua castissima carne, hoc fecit pro tua et nostra communi salute» (PL 159-580). Questo testo è sfuggito, evidentemente, al P. Balić , il quale ha asserito che Eadmero non ha ammesso la redenzione preservativa di Maria per i meriti di Cristo Redentore (art. cit., p. 177 ss.).

73 Questo Nicola da S. Albano non va confuso con Nicola di Chiaravalle, l'infedele segretario di S. Bernardo, come ha dimostrato C.J. Talbot, Nicholas of St. Albans and Saint Bernard, in «Revue Bénédictine», 64 (1954) pp. 83-87.

conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum», il quale consta di due libri. Giovanni Bale, infatti, ci fa sapere che il «Prologo» di questo «Liber ... contra Bernardum» incominciava con le parole «Saepe numero dulcissimae fraternitati» (Scriptorum illustrium maioris Britannicae, Basilea, 1657, p. 299). Può darsi perciò che questo «Prologo», insieme alla dedica ad Ugo di S. Remigio, sia rimasto fuori dell'attuale manoscritto del «Liber ... contra Bernardum». Il Pits parla di due libri, non già di «due trattati» scritti da Nicola e dedicati ad Ugo Abate di S. Remigio 74.

Il «Liber ... contra Bernardum» composto, probabilmente, fra il 1151 ed il 1162, era considerato come perduto fino a che il Bishop lo scoprì nella biblioteca Bodleiana di Oxford nel 1918 (cfr. «Liturgia historica», Oxford, 1918, p. 259). IJ primo a valorizzarlo, nel 1940, è stato il P. Francesco M. Mi1dner O.S.M. dandoci un ampio riassunto del contenuto del manoscritto (cfr. The Immaculate Conception in the Writings of Nicolas of St. Albans, in «Marianum», 2

[1940] pp. 173-193). Nel 1954, C.H. Talbot, pubblicava l'intero manoscritto sotto il titolo: Liber Magistri Nicolai de celebranda conceptione Beatae Mariae contra Beatum Bernardum, Oxford, Bodl, Auct. D; 4, 18, f. 99r-114v) in «Revue Bénédictine», 64 (1954) pp. 92-117. Il testo è preceduto da una introduzione dal titolo: Nicolas of S. Albans and Saint Bernard, ibid., pp. 83-91 (75).

---

74 Il P. J.-Fr. Bonnefoy O.F.M., nell'opera: Le Ven. Jean Duns Scot Docteur de l'Immaculée Conception, Roma, 1960, p. 413, sembra dare come certa l'esistenza di due lavori sulla Concezione scritti da Nicola da S. Albano. Invece è per lo meno assai dubbia. In quest'opera scritta con metodo solo apparentemente scientifico e con criteri assai discutibili, il P. Bonnefoy - come vedremo - pur prendendo non pochi evidenti abbagli - si crede in diritto di pronunziare giudizi disastrosi su chi non la pensa come lui. Interpreta gli scrittori a modo suo, secondo le sue tesi prestabilite. Ne abbiamo un esempio tipico nel modo con cui ha trattato Nicola da S. Albano.

75 Secondo il P. Modrié, O.F.M., il Maestro Nicola è distinto da Nicola da S.

Albano. Il «Liber ... contra Bernardum», secondo il Modrié, sarebbe stato composto verso la fine del secolo XII, per questa ragione: «Cum ... doctrina huius operis maiorem evolutionem quam illa apud alias auctores [saeculi XII] praeseferat, probabiliter Magister Nicolaus opus saec. XII ad finem vertente composuerat» (Doctrina de conceptione Mariae in controversia s. XII, in «Virgo Immaculata», 5 [1955], p. 21, nota 31). La ragione addotta dal P. Modrié - come è evidente - è molto debole, insufficiente per stabilire sia pure una soda probabilità. Anche il modo con cui si parla di S. Bernardo nelle lettere di Nicola da S. Albano e nel Liber non è molto diverso. P.J.A. De Aldama S.J., ritiene che «Maestro Nicola» è distinto da Nicola da S. Albano. Egli - Maestro Nicola - avrebbe scritto il suo «Liber ... con-

Lo scopo del «Liber ... contra Bernardum». Per comprendere bene H pensiero di Nicola da S. Albano è necessario, innanzi tutto, precisare lo scopo del suo Libro.

Lo scopo principale di Nicola, in questo suo lavoro, è quello di difendere, contro gli attacchi di S. Bernardo, la legittimità della festa della Concezione. Egli dimostra che con essa s'intende festeggiare gli inizi della nostra Redenzione, nel senso che, siccome col concepimento di Maria (inteso in senso passivo incompleto, e perciò, col concepimento della carne di Lei, prima ancora dell'infusione dell'anima) ha il suo primo inizio la Madre del Redentore, ne segue che viene ad avere «in qualche modo» il suo primo inizio anche il mistero della nostra Redenzione76. Inteso in questo senso - osserva Nicola - tutti, anche coloro i quali combattono la festa della Concezione, potrebbero essere d'accordo nell'ammetterla, poiché la carne (della Vergine, nel caso concreto), prima dell'infusione dell'anima, non può essere soggetto né di colpa né di santità, e perciò, celebrando la festa della Concezione di Colei «che ha distrutto il peccato», «non si onora affatto il peccato, né si introduce una falsa santità, ma si fa memoria di quella vera e abbondante larghezza di santità diffusa su tutta la terra, la quale fu prima infusa a Colei nella quale la misericordia e la giustizia s'incontrano e da Essa si è effusa quando il Verbo si fece carne e abitò tra noi, della pienezza del quale tutti abbiamo ricevuto»77.

---

tra Bernardum» dopo la Lettera di Nicola da S. Albano a Pietro di Celle (PL 202 622-628) e perciò dopo il 1174, servendosi, come di guida, di una tale Lettera, poiché sia nel «Liber ... contra Bernardum» sia nella Lettera a Pietro di Celle vi si trova la stessa dottrina, e anche le

stesse espressioni (El Tratado de Nicolas de S. Albano sobre la fiesta de la Concepci6n, in «Marianum» 22 [1960], p. 506-511). Ci sembra però che la ragione addotta dal P. De Aldama provi piuttosto l'identità di Maestro Nicola con Nicola da S. Albano, ossia, che tutti e due gli scritti - data l'identità della dottrina e delle espressioni - siano di un identico autore (e non già di due distinti autori).

76 «Porro ex officii privilegio Praecursori indultum est quod eius nativitas, matri vero virgini quod eius conceptio simul et nativitas celebri cultu veneratur, quia in ipsis quodam modo initiatur nostrae Redemptionis sacramentum» (Liber ..., p. 93, lin. 9-12).

77 «Quae cum ita sint, eius peccatum quod nondum fuit, conceptionis honorem subvertere nec debuit, nec potuit... Non ergo peccatum honoratur, cum eius destructricis conceptio celebratur, nec falsa inducitur sanctitas, sed vera et habunda et in omnem terram effusa recolitur sanctitatis largitas, guae primo infusa est ei in qua misericordia et veritas obviaverunt sibi, deinde effusa ex ea, quando Verbum caro factum est et habitavit in nobis, de cuius plenitudine nos omnes accepimus» (Liber ..., p. 115-116).

Questo è un minimum - ammissibile da tutti - per legittimare la celebrazione della festa della Concezione. Ma Nicola da S. Albano va più in là, ossia, non si limita alla concezione della carne di Maria (alla concezione passiva incompleta), ma si spinge fino alla concezione passiva completa, ossia, fino all'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo, allorché la Vergine incominciò ad esistere come persona. E presenta - come diremo - due ipotesi, nelle quali si salva in pieno la verità dell'Immacolata Concezione78.

Lo scopo principale di Nicola, in questo suo lavoro, è quello di difendere, contro gli attacchi di S. Bernardo, la legittimità della festa della Concezione. Egli dimostra che con essa s'intende festeggiare gli inizi della nostra Redenzione, nel senso che, siccome col concepimento di Maria (inteso in senso passivo incompleto, e perciò, col concepimento della carne di Lei, prima ancora dell'infusione dell'anima) ha il suo primo inizio la Madre del Redentore, ne segue che viene ad avere «in qualche modo» il suo primo inizio anche il mistero della nostra Redenzione78. Inteso in questo senso - osserva Nicola - tutti, anche coloro i quali combattono la festa della Concezione, potrebbero essere d'accordo nell'ammetterla, poiché la carne (della Vergine, nel caso concreto), prima dell'infusione dell'a-

---

78 Questo triplice processo in favore della festa della Concezione viene espresso da Nicola in modo pittoresco, servendosi del racconto biblico del triplice pozzo fatto scavare da Isacco. Racconta infatti la Bibbia che i servi d'Isacco scavarono un pozzo di acqua viva nella valle di Gerar, ma i pastori di Gerar si opposero a quelli di. Isacco dicendo che l'acqua era loro. E Isacco diede a quel pozzo il nome di «Briga», perché avevano attaccato brighe con Lui. Allora i servi di Isacco scavarono un secondo pozzo; ma anche questo venne loro contestato, per cui Isacco l'appellò «Ostilità». Trasferitosi di là, Isacco fece scavare un terzo pozzo; e questo terzo pozzo non gli venne contestato, per cui lo chiamò «Larghezza», dicendo: «Il Signore ci ha fatto finalmente largo, e noi cresceremo in questo paese» (Gen. 26, 18-22).

Altrettanto dice di aver fatto Nicola da S. Albano: «Abbiamo scavato - dice - l'arcano della Concezione, e dicemmo che i genitori della Vergine non peccarono nel generarla; ma siamo stati calunniati [primo pozzo].

«Abbiamo di poi scavato [un secondo pozzo] e anche dato che i genitori della Vergine l'abbiano concepita peccando [a causa della concupiscenza], tuttavia congetturammo che la Vergine concepita abbia potuto avere la carne [l'embrione non ancora informato dall'anima

razionale] con la causa della colpa, non già l'anima con la colpa originale; ma siamo incorsi nelle inimicizie».

«Abbiamo scavato un terzo pozzo, e anche dato che i genitori abbiano generato la Vergine peccando [a causa della concupiscenza] e l'anima della Vergine concepita abbia contratto il peccato [originale], riteniamo tuttavia che ciò non debba ostare alla celeberrima Concezione», E conclude: «Volesse il Cielo che almeno qui [in questo terzo pozzo] non avessimo un contraddittore, ma trovassimo la larghezza della carità» (Liber ..., p. 115, 13-22).

nima, non può essere soggetto né di colpa né di santità, e perciò, celebrando la festa della Concezione di Colei «che ha distrutto il peccato», «non si onora affatto il peccato, né si introduce una falsa santità, ma si fa memoria di quella vera e abbondante larghezza di santità diffusa su tutta la terra, fa quale fu prima infusa a Colei nella quale la misericordia e la giustizia s'incontrano e da Essa si è effusa quando il Verbo si fece carne e abitò tra noi, della pienezza del quale tutti abbiamo ricevuto».

La questione della immacolatezza della concezione, viene introdotta, nel Libro di Nicola, per confutare le obiezioni di S. Bernardo79. L'oggetto della festa della Concezione perciò non è il semplice inizio della «carne» di Maria - come vorrebbe il P. Modric - 80, ma è l'inizio della carne di Maria in quanto essa è l'inizio della nostra Redenzione81.

Il pensiero di Nicola sul peccato originale. Per ben comprendere il pensiero di Nicola, oltre a precisare lo scopo del suo scritto, è necessario precisare anche il pensiero di Lui sul peccato originale. Nicola da S. Albano prende il termine «peccato» - seguendo la Scrittura - in tre sensi: 1) come reato o colpa, 2) come ostia con la quale viene abolito il reato, e 3) come pena della colpa82. Questa pena della colpa è costituita principalmente dalla concupiscenza, appellata da Nicola «lex peccati», «delectatio carnis», «fomes peccati», «carnalitas», «concupiscentia ex corruptione naturae». Questa «lex peccati» o concupiscenza, prima del battesimo è in-

---

79 «De cetero, quia quisquiam magnae opinionis vir [S. Bernardus] quem et ego laudo quidem, sed in hoc non laudo, ausus est reprehensionem festivitatis et assertionem in iniquitatibus facte conceptionis scripto committere [Epist. 174], videamus quibus rationibus ad id probandum, experiatur pietatis inquisitio utrum sufiicere debeant ad subvertendum festive conceptionis cultum» (Liber ..., l.c., p, 94, 32-37).

80 Modric L., O.F.M., Doctrina de Conceptione Mariae in controversia saeculi XII, in «Virgo Immaculata», V (1955), p. 22.

81 «... Ratio conceptionis est nunciata in ea gratia nostrae salvationis ... Ratio conceptionis est rationem excedens, sacramentum nostrae Redemptionis ...» (Liber... p. 116, 3-8).

82 «Dicimus quod peccatum tripliciter in sacro accipitur eloquio: Peccatum namque aliquando reatus ipse dicitur; unde David: Peccatum meum contra me est semper, Aliquando hostia qua reatus aboletur ... Dicitur etiam tertio modo peccatum ipsa videlicet poena peccati, unde Apostolus: Peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me concupiscentiam .... Jam non ego operor malum sed peccatum quod habitat in me, immo legem peccati» (Liber ..., p. 105, 3-5).

sieme reato (o colpa) e pena; dopo il battesimo invece, per coloro che le resistono, non è più reato (o colpa) ma solo pena83.

La «Lex peccati», o concupiscenza, si trova in tutti i discendentì di Adamo peccatore, si trova specialmente nell'atto della generazione, ed è questo moto della concupiscenza che, a sua volta, produce nell'embrione concepito quella che Nicola chiama «causa peccati», «lex peccati causaliter», «causa corruptionis», causa culpae» (Liber ..., p. 116, 39-45). Secondo Nicola, la «causa peccati» è distinta sia dalla colpa del peccato originale sia dalla pena del medesimo (ossia, dalla concupiscenza). Questa «causa peccati» - ha rilevato giustamente P. Barré - è «non point la concupiscence, mais cette tare inhérente à la chair, cette indispositio, qui, dans les fils d'Adam, empèchs l'ame crée avec la vie de la gràce» (Immaculée Conception et Assomption au XII siècle, in «Virgo Immaculata», 5 [1955], p. 174). Questa «causa peccati» non sembra altro, in fondo, che il «debitum contrahendi peccatum», come diranno poi i teologi. Nel momento dell'infusione dell'anima al corpo, la «causa peccati» produce nell'anima il «reatus originis», ossia, la colpa originale84, e nel corpo la concupiscenza che si desta all'età della pubertà (Epist. 172, PL 202, 625-626).

Per questa sua teoria della «causa peccati», Nicola si allontana dalla teoria agostiniana sulla trasmissione del peccato originale, nonché da Pietro Lombardo e suoi seguaci85.

La risposta alle obiezioni di S. Bernardo. Nella sua famosa Lettera, il Dottore Mellifluo, per dimostrare che non vi era alcuna ragione per celebrare la festa della Concezione di Maria, adduceva cinque ragioni. Nicola da S. Albano le esamina, una per una, e le dimostra infondate, anzi le polverizza.

---

83 «Ad quod dicimus, concupiscentiam quidem ex naturae corruptione habere, quod poena sit pariter et culpa, sed ex baptismi beneficio accepisse quod in reluctantibus culpa non sit» (Liber ..., p. 105, 3-5).

84 «... in eo quod animatur (caro), et causam culpae habet et culpam, sed non actum culpae ...» (Liber ..., p. 114, 40-44).

85 Pietro Lombardo ha scritto: «in Concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quae concipitur, in vitiosa concupiscentia ponitur et corrumpitur; ex cuius conctactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum» (Petrus Lombardus, II Sent., dist. 31).

Prima ragione: «la liturgia della Chiesa ignora» una tale festa86.

Risposta: se c'è ragione probabile per istituire una nuova festa fino ad oggi ignota alla liturgia, ciò significa che essa viene arricchita87.

Seconda ragione: «L'antica tradizione non la raccomanda»88. Risposta: certo, l'antica tradizione ha una non lieve autorità; ma questa autorità non è tale da soppiantare la legge e la ragione. Altro è istituire una testa che è ignorata dalla tradizione, ed altro è istituire una festa che sconvolge la tradizione89.

Terza ragione: una tale festa è appoggiata sopra scritti privi di sicura autorità (la rivelazione fatta all'Abate Elsino)90.

Risposta: in tali scritti non si deve cercare né la ragione della prova, né l'autorità dell'antichità, massimamente poi quando la rivelazione (privata) nulla insegna che pregiudichi la fede cattolica. Anche ai nostri tempi, come in quelli passati, Iddio vuole e può manifestare i suoi segreti a chi vuole, quando vuole e dove vuole91.

Quarta ragione: la festa della nascita di Maria deve essere celebrata perché Maria è nata santa, come Geremia, David e Giovan-

86 «... quam [celebritatem] ritus Ecclesiae nescit» (PL 182, 333A).

87 «Si igitur probabili causa nova inducta est celebritas quam hactenus ritus Ecclesiae nescivit, hoc non est optimum colorem mutare sed ditare ..» (Liber ..., p. 95, 6-8). A questo punto riferisce la leggendaria visione dell'Abate Elsino, con la rivelazione e la promessa di celebrare la festa della Concezione (p. 95, 1-27).

88 «non commendar antiqua traditio» (PL 182, 333a).

89 «Scimus quidem, quod consuetudinis ususque longevi non levis auctoritas est; verum usque adeo valitura, ut legem vincat aut rationem. Aliud est instituere quod antiquitas nescit, et aliud quod antiquitatem subvertit» (Liber ..., p. 94, 44; 95, 1-3).

90 «Sed profertur scriptum superna, ut aiunt, revelatione... Ipse mihi facile persuadeo scriptis talibus non moveri, quibus nec ratio suppeditare, nec certa invenitur favere auctoritas» (PL 182, 335a).

91 «In scriptis uhi de revelatione divina agitur, nec ratio probationis nec auctoritas antiquitatis querenda est, maxime cum revelatio nihil edoceat quod fidei catholicae praeiudicium faciat. Nec dignatio Dei legibus invisis astringitur, quin sicur antiquis temporibus et voluit et potuit, sic et hoc nostro tempore velit et possit consilii sui segretum manifestare, cui et quando et uhi suae placitum fuerit pietati» (Liber ..., p. 95, 31-37).

ni Battista; questa festa è già per se stessa sufficiente per onorare gl'inizi della Madre di Dio 92.

Risposta: non si può provare che Geremia e David siano nati santi (ossia siano stati santificati, mondati dal peccato originale prima di venire alla luce); e si può prudentemente dubitare se lo sia stato anche Giovanni Battista. Inoltre - aggiunge - la ragione per la celebrazione della nascita della Madonna, non è la santità a Lei conferita prima di venire alla luce, perché in tal caso noi dovremmo celebrare la santificazione di Lei nel seno materno. Anche la ragione per la celebrazione della festa della Concezione di Maria non è la sua santificazione, ma è questa: perché essa costituisce l'inizio della nostra Redenzione, fonte di ogni santificazione93.

Quinta ragione: la Concezione di Maria non poté essere santa perché la santità si trova soltanto là dove è presente lo Spirito Santificatore; orbene, lo Spirito Santificatore non può essere presente là dove è presente la libidine o concupiscenza (la quale non fu assente dalla concezione di Maria)94. È la più fondamentale fra tutte le difficoltà.

Risposta: non è vero, innanzitutto, che dove è presente la libidine (o concupiscenza) ivi è presente anche il peccato, poiché l'atto generativo compiuto col fine inteso da Dio è senza peccato, o, al massimo, il peccato è molto leggero. Nel caso di Maria poi, noi possiamo credere che i suoi genitori siano stati dotati di una grazia speciale, di modo che l'abbiano generata senza il disordinare movimento della concupiscenza, come avrebbero fatto Adamo ed Eva prima del peccato. Siccome però questo non può essere provato, il nostro Nicola continua dicendo che, anche ammesso che i genitori di

92 PL 182, 333-334 c.

93 Liber ..., p. 97, 20-25; p. 100, 27-39. Questi due testi verranno riferiti più in là. «Rationum igitur propter quos festivi causam negare praesumoserlrn sanctitatem extitisse ante ortum collatam, prima est, quod de sanctitate sic collata non constar, nec debuit incertum certo in talibus institutionis causam ministrare.Sequens ratio est, quod si de sanctitate ex utero constaret illa potissimum dies festiva laude esset dignissima, qua sanctitas Virgini ante ortum collata est, non qua post collationem sanctitatis Virgo sancta nata est. Ut quid enim natalis magis dies ante ortum proxima haberetur festiva, cum aeque sancta fuerit ante ortum, sicut sancta processit ad ortum?» (Liber, ... p. 100, 44-101, 6).

94 «Quomodo namque aut santitas absque Spiritu sanctificante, aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit? aut certe peccatum quomodo non fuit, uhi libido non defuit?» (PL 182, 335c).

Maria l'abbiano generata col movimento disordinato della concupiscenza, e perciò con qualche peccato veniale, non ne segue affatto che la carne (o embrione) della Vergine, nel momento in cui venne concepita, sia stata contaminata dal peccato 95; in Lei vi fu soltanto la «causa del peccato» (non già il peccato), ossia, in Lei vi fu soltanto quello che verrà poi appellato il «debitum peccati». Nel momento stesso poi in cui la carne (o corpo) di Maria venne informata dall'anima razionale, questa venne preservata dalla colpa originale, e la carne venne liberata (o sciolta) dalla «causa del peccato» (ossia, dal debitum peccati»). Se invece - rivela giustamente Nicola - la carne della Vergine fosse stata mondata dalla «causa del peccato» non già nel momento stesso dell'infusione dell'anima, ma dopo, allora la carne di Lei avrebbe realmente contratto la legge del peccato causalmente (ossia, la causa del peccato) e il peccato,

---

95 «Videamus primo generaliter utrum peccatum semper affuit ubi libido non defuit... Augustinì dictinctio sit accipienda qua dicit..." Coniugalis concubitus generandi gratia culpam non habet, concupiscentiae vero satiandae si tantum cum coniuge propter thori fidem venialem habet culpam ...". Quae cum ita se habeant, quod multis mortalium constat esse collatum; videlicet quod generandi gratia commiscentes, vel omnino non peccent vel levissime peccet, non est suspicari esse negatum parentibus beatae et intemeratae Virginis Mariae. Neque modo agitur utrum beata Virgo peccatum a parentibus traduxerit, sed an parentes ipsa in eius conceptione peccaverint, quia in scripte [S. Bernardi] cui obviamus, de concupiscentium, non de concepti disputatur peccato... Denique, quis neget tam laectis parentibus praerogativam sicut singularem prolem gignendi, sic et singulariter generandi indultam esse, ut videlicet in modo generarent hanc sacram Virginem, quo generasset humana natura, si non peccassent Adam et Eva?... Sed certam auctoritatem ex canonica Scriptura non habet mater Ecclesia, utrum nostrae corruptionis modo, an innato quidem sed inexperto ante peccatum integritatis modo, integritatis restauratrix sit concepta, et utrumque cum pietate ignorare se confitens, nec libidine conceptam probat [in conceptione activa parentum suorum]; nec sine libidine propagatam negat... Sed esto, quod libido non defuerit in conceptione Virginis, numquid ea est ratio sufficiens ad subvertendum celebrem cultum conceptionis? ... Numquid quia concipientes eam peccaverunt, conceptae Virginis dignitatem minuerunt ..." (Liber …, p. 102-110).

96 «Virgo gloriosa aut corruptionis modo concepta est, aut innato sed ' non experto ante peccatum modo. Si integrae natùrae innato modo, nec per concupiscentiam est generata, nec ei concupiscentia est innata. Quod si corruptae naturae post peccatum experto modo, caro quidem seminata, guae sola ex Adam est traducta, habuit in se tantum causam culpae, sed ante animae infusionem nec culpam habuit, nec actum culpae. In omnibus enim nobis caro guae in nostra conceptione seminatur, in eo a quo seminatur et culpam habet et actum culpae; in eo quod seminatur causam culpae, sed nec culpam nec actum culpae; in eo vero quod animatur, et causam culpae habet et culpam, sed non actum culpae. Ita si caro Virginis in

semine ante animae infusionem nostrae fuit similis, in animae infusione et animam Spiritu Sancto fuisse statim repletam, et carnem a corruptionis lepra mundatam, sic licium est credere, ut illicitum asserere» (Liber ..., p. 114, 12-25).

di modo che sarebbero stati macchiati sia l'anima sia il corpo[97]. La carne è causa della contrazione del peccato originale non già perché sia corrotta o viziata in se stessa, ma per il solo atto di essere stata prodotta da discendenti di Adamo peccatore.

Il pensiero di Nicola sull'Immacolata Concezione. Nel corso della sua esposizione, Nicola da S. Albano propone, in modo alternativo, due opinioni; e in tutte e due si salva la verità dell'Immacolata Concezione.

Secondo la prima opinione, Maria SS. sarebbe stata concepita dai suoi genitori senza il moto disordinato della concupiscenza, come avrebbero fatto Adamo ed Eva prima della colpa[98]. Coloro, «i quali meritarono di concepire la riparatrice della natura» non dovettero generarla con l'«uso della natura corrotta»[99]. In questa prima ipotesi, quindi, non vi è posto per la «causa peccati» esistente nell'embrione concepito. Maria sarebbe stata pura non solo nell'anima, ma anche nel corpo fin dal primo istante della sua esistenza.

Ma se uno si rifiuta di ammettere questa prima opinione, Nicola ne aggiunge una seconda, ossia: i genitori della Vergine la generarono sotto la spinta della disordinata concupiscenza; conseguentemente, la carne (o corpo) di Maria fu affetto dalla «causa culpae» (non già dalla colpa, poiché la carne non può essere soggetto della colpa). Nell'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo, l'anima di Maria veniva riempita dallo Spirito Santo e la carne veniva mondata da ciò che avrebbe causato il peccato (la colpa) e la concupiscenza (la pena della colpa)[100].

———————————————

97 «Ideo probabile videtur in animae virginalis infusione, carnem mundatam fuisse virgineam, quia in suscipienda carne Virginia [ex parte Christi] talis munditia inesse debuit, qualis in susceota carne Christi postea fuit, videlicet tam legis peccati, quam totius peccati nescia. Quae munditia nec in conceptione [activa et passiva in choata] Virgini collata est, quia forte in concupiscentia conceptio facta est, et lex peccati causaliter, traducta, nec post animae infusionem dilata, quia tunc et lex [peccati] causaliter inesset, et animam pariter et carnem maculasset» (Liber ..., 1,. 114, 37-44).

98 «Beata vero Dei Genitrix non de concupiscentia corruptionis, quae toti posteritati in poenam inflicta est post peccatum primi parentis, sed de concupiscentia naturali, quae innata quidem est, sed non experta ante peccatum» (Liber ..., p. 94, 26- 32). Vedi anche p. 109, 37- p. 110, 1).

99 «Parentes utique quae naturae reparatricem gignere meruerunt, usu corruptae naturae eam propagare non debuerunt» (Liber ..., p. 109, 41-42; p. 110, 1).

100 «Quod si corruptae naturae post peccatum experto modo, caro quidem seminata, quae sola ex Adam est traducta, habuit in se tantum causam culpae, sed ante animae infusionem nec culpam habuit, nec actum culpae ... Ita si caro Virginis in semine ante animae infusionem nostrae fuit similis, in animae infusione et animam

Il Davis, parlando di questa seconda opinione, asserisce che «questo è essenzialmente l'insegnamento della Chiesa sull'Immacolata Concezione, quantunque oggi comunemente si tenga che l'infusione dell'anima avvenga al momento della concezione, e perciò non vi sarebbe

possibilità di qualche «corrotto» stato deìla carne prima dell'infusione dell'anima» (Our Lady's Conception: a Mediaeval manuscrit, in «The Clergy Review», 30 [1948] p. 87).

Quale di queste due opinioni - tutte e due favorevoli all'Immacolata Concezione - ha avuto la preferenza di Nicola? ... A giudicare da certe sue espressioni, sembra che abbia preferito la prima. Questa sua preferenza si può dedurre dal modo diverso con cui parla sia dell'una che dell'altra. Nella ricapitolazione, infatti, parlando della prima, dice: «Abbiamo scavato l'arcano della Concezione (di Maria) e abbiamo affermato («diximus») che i genitori della Beata Vergine non peccarono generandola)101. Parlando invece della seconda opinione, dice: «Abbiamo scavato di: poi, e pur concedendo che i genitori (di Maria) l'abbiano concepita peccando, abbiamo tuttavia congetturato («coniecimus») che la carne concepita abbia potuto avere la causa della colpa e l'anima rimanere immune dalla colpa)102.

Mentre quindi la prima opinione viene da Nicola semplicemente affermata, la seconda opinione invece viene da lui soltanto congetturata. Sembra evidente perciò la sua preferenza per la prima opinione, la quale è conforme alla sentenza di S. Anselmo sul peccato originale103. Per questo, più in giù, parlando della seconda opinione, la pone in dubbio con un «forse»104. Comunque, sia nella pri-

---

Spiritu Sancto fuisse statim repletam, et carnem a corruptionis lepra mundatam, sic licitum est credere, ut illicitum asserere» (Liber .., p. 114, 14-25).

101 «Fodimus conceptionis archanum, et parentes beatae Virginia nec peccasse in gignendo diximus, et calumniam sustinuimus» (Liber .., p. 115, 13-15).

102 Fodimus deinde, et licet parentes in peccando conceperint, conceptum tamen in semine causam culpae non animam culpam potuisse habuisse coniecimus, et inimicitias incurrimus» (Liber ..., p. 115, 15-18).

103 Lo stesso P. Bonnefoy, parlando della prima opinione esposta da Nicola, non ha esitato a scrivere che essa «est plus abile. Elle suppose, sans l'énoncer, la, doctrine de saint Anselme: le corps en formation et encore inanimé ne peut ètre le siege du péché. Donc La T. S. Vierge a été concue sans péché» (op. cit., p. 418).

104 «Quod si gignentibus indultum non fuit [prolem sine culpa concipere], fuit forte conceptae praerogativa, causam corruptionis a patribus traductam in animae infusione perdidisse, et tam a lege peccati quam a peccato semper curo filio immunem extitisse» (Liber, ... p. 116, 39-42).

ma che nella seconda si salva la verità dell'Immacolata Concezione.

Le prove del singolare privilegio. Per provare poi la verità della sua personale persuasione relativamente alla immunità della Vergine dalla colpa originale, Nicola ricorre all'autorità di S. Agostino e a quella della Sacra Scrittura.

Secondo S. Agostino «quando si tratta di peccati, Maria viene eccettuata»105. Inoltre, secondo S. Agostino, Cristo solo non ebbe una «carne di peccato», quantunque la carne della Madre sia stata «carne di peccato» e perciò una carne che aveva in sé la causa della corruzione. Ma Egli o mondò quella carne prima di prenderla o la mondò nel prenderla, nel momento dell'infusione dell'anima: S. Agostino l'accenna - dice Nicola - ma non presume asserirlo; per questo usa la disgiuntiva «aut ... aut»; recando però per prima la purificazione anteriore all'Incarnazione, sembra preferirla106.

Passa quindi a trovare un qualche appoggio alla sua tesi immacolista nella Sacra Scrittura, pur essendo persuaso che in essa non vi sia nulla di decisivo107. Si appella a testi presi dal Libro

dei Salmi, dei Proverbi e, in modo particolare, al Cantico dei Cantici; e lo fa con un crescendo continuo di vigore.

Incomincia col testo: «l'Altissimo ha santificato il suo tabernacolo» (Ps. 45,5). Questo testo - dice - si riferisce a Maria108. Ma dinanzi a questo testo - così ragiona Nicola - si potrebbe obiettare che l'Altissimo santificò il suo tabernacolo abolendo il peccato da esso contratto (non già impedendolo). Per neutralizzare una tale obiezione, Nicola si appella ad un altro testo biblico, quello dei Proverbi: «La Sapienza si è costruita una casa» (Prov.9,1).

---

105 «An nescis quia cum de peccato agitur Maria excipitur? "Cum de peccato agitur ", inquit Augustinus, nullam fieri volo mentionem beatae matris et virginis» (Liber ..., p. 114, 37-40).

106 Augustinus enim videtur carnem Virginis corrupte seminatam fuisse intelligere, sed ut dictum est, mundatam fuisse non asserere, sed innuere cum dicit: "Christus solus nullum umquam peccatum habuit nec cum carne peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim inde suscepit, aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit". Quae dicens de materna carne peccati, seminativam maternae carnis causam corruptionis habuisse perhibuit, et subdens suscipiendum mundavit, in animae infusione mundatum fuisse in ea, quod suscipiendum erat ex ca, innuit. Sed quia asserere non praesumpsit, disiunctive posuit dicens: «aut suscipiendam mundavit, aut suscipiendo asserit, et id familiarius videtur innuere, quod prius curavit ponere» (Liber ..., p. 114, 25-37).

107 «Vis ut scripturis canonicis ratiocinemus ad hoc?» (Liber ..., p. 111, 39-40).

108 «De beata Virgine scriptum est: Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus» (Liber ..., p. 111, 40-41).

Il Signore - dice Nicola - ha stabilito come luogo della sua dimora non solo l'anima verginale (nella quale Egli doveva abitare invisibilmente), ma anche il corpo di Maria (nel quale Egli doveva abitare corporalmente con la pienezza della sua divinità)109.

Ma anche dinanzi a questo secondo testo - così ragiona Nicola - si potrebbe obiettare: la Sapienza avrebbe potuto costruire la sua casa sopra un fondamento viziato e quasi estraneo. Per neutralizzare anche questa seconda obiezione, Nicola fa appello ad un terzo testo capace - secondo Lui - di «togliere qualsiasi ambiguità»: è il testo preso da un Salmo: «un uomo è nato in essa e l'Altissimo stesso l'ha fondata» (Ps.85,5)110. All'obiezione: le parole «in essa» si riferiscono alla città in cui (Cristo) è nato; Egli perciò è nato in essa, non già da essa, Nicola risponde distinguendo due tipi di nascita: nelle viscere («in visceribus») e dalle viscere («ex visceribus»): la prima («in visceribus») è dovuta all'operazione dello Spirito Santo; la seconda invece («ex visceribus») si riferisce all'opera di Maria, come si afferma nel Simbolo Niceno («natus ex Maria Virgine»). Orbene, queste parole - secondo Nicola - esigono la piena integrità di Maria. Colui - dice - il quale vien detto fondatore di essa, s'intende che l'abbia fondata monda da ogni neo di colpa. Se infatti Ella avesse contratto il peccato originale, la «vetustà di Adamo», e non già «la novità di Cristo» l'avrebbe fondata. Invece, fu «Colui che nacque da Lei che la fondò, affinché il fondamento corrispondesse convenientemente e in tutto all’edificio, e il ramoscello alla radice dalla quale è derivato, e tale fosse il frutto quale l'albero dal quale è nato».

Un ultimo testo biblico è quello tratto dal Cantico dei Cantici. «Lo Sposo - dice Nicola - nei Cantici, nel lodare la bellezza di questa sua gloriosa Sposa (Maria), abbraccia brevemente la triplice grazia di Lei, vale a dire, quella della santificazione, quella dell'edificazione e quella

della fondazione, dicendo: Sei tutta bella, o amica mia, e macchia non è in Te» (Cant. 4, 7). «Spesso uno santifica

---

109 «Quod si in peccati abolìtlone sanctificasse contenditur, ecce alia Scriptura: Sapientia aedificavit sibi domum, non solum procul dubio virgineae mentis in qua habitaret invisibiliter, sed etiam domum ventris in qua habitavit plenitudo divinitatis corporaliter» (Liber ..., p. 111, 41- p. 112, 1-4).

110 «Quod si adhuc recalcitras dicens, quia vitiato et quasi alieno fundamento superaedificare potuit vas in honorem Sapientia, extat tertia Scriptura omnem ambiguitatem excludens: homo natus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus» (Liber ..., p. 112, 4-6).

(consacra) un tempio che egli non ha costruito: e anche spesso uno costruisce un tempio che. egli non ha fondato. L'aveva fondato colui che aveva detto: Io piantai (1Cor.3,6). L'aveva edificato colui di cui (l'Apostolo) soggiungeva: Apollo irrigò (ibid.). Lo santificò poi colui del quale, concludendo, diceva: Iddio poi gli diede l'incremento (ibid.). Orbene, nella costruzione del Tempio verginale, identico è il fondatore, il costruttore e il santificatore. Il costruttore di un tale tempio verginale dice alla stessa costruzione: Sei tutta bella, come se dicesse: «Nel fondamento della concezione, nella costruzione (quasi di una parete) della nascita e nella santificazione della conversazione (a guisa di culmine) tu sei tutta bella. Sei tutta bella perché nulla di ciò che è turpe è in te, perché sei stata costruita dalla Sapienza, e sei tutta bella perché tutto ciò che vi è di bello è in te, essendo tu piena di grazia, santificata dal Santo dei Santi, e in te non vi è macchia, né originale né volontaria, perché sei stata fondata da quel fondamento oltre il quale non ne esiste altro. Io sono tutto bello per natura, tu sei tutta bella per grazia. Io son tutto bello perché in me e da me è ogni bellezza: tu sei tutta bella perché in te, da me, vi è la pienezza della grazia, e da me, per tuo mezzo, la partecipazione della grazia, e per te, su tutti, la emissione della grazia111. Questa duplice bellezza dello sposo e della Sposa, del Figlio e della Madre, del Creatore generato e della creatura generante, viene espressa dal Salmista allorché, invitando il Salvatore venturo nella carne, dice: Sorgi, o Signore, nella tua pace, Tu e l'Arca della tua santificazione (Ps.131,8). Fino a che il Salvatore rimase nell'invisibilità della sua divinità, non sorse per percorrere la via della nostra redenzione. Ma da quando il Verbo si è fatto carne, sorse e suscitò un potente Salvatore nella casa di David suo servo (Lc.1,69). Il suo sorgere quindi non fu altro che rivestire la carne. Ma poiché fatto uomo venne non già nella carne di peccato, ma nella somiglianza della carne di peccato, Davide, prevedendo ciò, alla parola sorgi, aggiunse: nella tua pace». Ciò posto, Nicola rileva che vi è pace e pace: vi è una pace umana e una pace divina: la prima è quella che i Santi raggiungono nella loro carne attraverso una lunga battaglia contro la disordinata ribellione della concupiscenza, in modo da giungere a reprimerla senza molestia; la se-

---

111 Questa è la lezione - più logica - che si trova sopra la linea del ms., riportata dal Talbot in calce.

conda invece è quella propria di Cristo e di Maria (e degli eletti nel Cielo, allorché la nostra carne mortale avrà rivestito l'immortalità) fin dal primo istante della loro esistenza. In questo senso - dice Nicola - vanno intese le parole: Sorgi, o Signore, nella tua pace, tu e l'Arca della tua santificazione (Liber ..., p. 112-114).

La soluzione delle due fondamentali obiezioni. Oltre ad esporre in modo chiaro la dottrina sul singolare privilegio mariano, Nicola da S. Albano l'ha anche difesa contro le due fondamentali obiezioni desunte dalla universalità del peccato e dalla universalità della Redenzione.

1) L'universalità del peccato originale. La prima e più fondamentale difficoltà è quella costituita dalla universalità del peccato originale, di modo che ciascuno è costretto a dire: «Mia madre mi ha concepito nei peccati» (Ps.50,7).

A questa difficoltà Nicola risponde asserendo che «né il Salvatore, né la Madre di Lui sono soggetti all'universale corruzione». Come le parole del Signore su Giovanni: «Tra i nati di donna non è sorto uno maggiore di Giovanni Battista» (Mt.11,11) non si estendono al Salvatore e alla Madre di Lui, così le parole di David mia madre mi ha concepito nei peccati, non si estendono né al Salvatore, né alla Madre di Lui112.

2) L'universalità della Redenzione. La concezione immacolata della Vergine - secondo Nicola - va attribuita alla grazia di Cristo Redentore, suo Figlio. Asserisce, infatti, che la mondazione della carne di Maria nell'istante dell'infusione dell'anima, va attribuita in qualche modo a Cristo suo Figlio113.

Inoltre, commentando le parole del Cantico dei Cantici: «Tota pulchra es», asserisce che la bellezza di Maria (la sua concezione

---

112 «Sicut enim illa dominica attestatio de Joanne: Inter natos mulierum non surrexit maior Joanne Baptista, nec Salvatorem nec eius matrem attingit, quia ipse non mulieris sed virginis natus, et ipsa nata inter natos non est, ita a simili illud Davidicum: In peccatis concepir me mater mea nec Salvatorem nec eius matrem generali corruptioni supponit, quia David masculus dicendo: Concepit me; virginem guae femina est non apponit» (Liber ..., p. 112, 17-23).

113 Quia dicens [AugustinusJ de materna carne peccati, seminativam maternae carnis causam corruptionis habuisse perhibuit, et subdens [Augustinus] suscipiendum mundavit, in animae infusione [corpori Mariae] mundatum fuisse in ea quod suscipiendum esset ab ea [i. e. carnem], innuit» (Liber ..., p. 114, 30-33).

senza macchia) deriva tutta da Cristo114. In Lei non vi e stata la «vetustà di Adamo», ma la «novità di Cristo115, nuovo Adamo.

La sua santità è fondata «dall'unico fondamento» che è Cristo116. Ella è stata «santificata dal santo dei santi»117, ossia, da Cristo.

Infine, Nicola, dopo aver riferito il detto di S. Agostino, secondo il quale Cristo «solo è nato senza peccato», asserisce che una tale cosa si può asserire del «Cristo intero, ossia, del Capo con le membra», non già - s'intende - «di tutte le membra, ma soltanto di quelle membra le quali sono così aderenti al Capo da unire le altre membra al Capo» e da essere cosi, nel corpo mistico, come il «Collo del Salvatore». Questo «Collo» che unisce i membri (i redimendi) al Capo (al Redentore) sono - secondo Nicola - Maria e il Battista: Maria con la carne (data al Verbo) la quale «versò il sangue della Redenzione»; e il Battista con la predicazione della penitenza, preparando le vie del Signore. Questi due (Maria e il Battista) essendo come il «collo» del mistico corpo di Cristo, hanno, dopo il Capo, una sovreminenza su tutte le altre membra, e «hanno una tale coerenza col Capo (col Redentore) da poter credere che il privilegio concesso al solo Capo (quello di nascere senza peccato) sia stato concesso anche a loro»118. Maria SS. però - come il Battista - non solo ebbe il privilegio di nascere senza

peccato, ma ebbe anche - a differenza del Battista - il privilegio di essere concepita senza il peccato119. Tutto questo perché

---

114 «Ego totus pulcher, quia in me et ex me omnis pulchritudo; tu tota pulchra, quia in te ex me gratiae plenitudo» (l. c. p. 113, 1-4).

115 «Si enim ex parentibus peccatum traduxisset, vetustas quidem Adae non novitas Christi eam fundasset» (I. c., p. 116, 14).

116 «Et macula non est in te nec originalis traducta nec voluntate superducta, quia a fondamento super quod non est aliud es fondata» (I. c. p. 112, 25-26. 113, 1).

117 «Tota pulchra es, quia, nihil quod turpe est in te est, quia a sapientia es edificata, et tota pulchra es, quia omne quod pulchrum est in te est, cum sis gratia piena, a sancto sanctorum sanctificata» (I. c., p. 112, 37-40).

118 «Haec igitur membra [B. Virgo et Baptista] quae de capite et supra corpus quodammodo sunt, tantam habent cum Capite cohaerentiam, ut privilegium [nativitas sancta] quod soli Capiti constat esse collatum, de ipsis pariter cum capite credi posset esse sancitum» (Liber ..., p. 100, 16-19).

119 «Porro ex officii privilegio Praecursori indultum est quod eius nativitas, Matri vero virgini quod eius conceptio simul et nativitas celebri cultu veneraretur, quia in ipsius quodam modo iniciatur nostrae Redemptionis sacramentum» (Liber ..., p. 93, 9-12).

Maria fu membro sovreminente del mistico corpo di Cristo, e perciò effetto di Cristo Redentore.

Le critiche del P. Bonnefoy. P. Bonnefoy inizia la sua critica rilevando come Nicola da S. Albano è stato presentato «come difensore dell'Immacolata Concezione» da Pitz (Relationum historicarum de rebus anglicis, t. I, Parigi, 1619, p. 208), da Le Bachelet (art. Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre medievale, in «Revue d'histoire ecclesiastique» 32 [1936] p. 580), da Mildner F., O.S.M. the Immaculate Conception in the Writings of Nicholas of St. Albans, in «Marianum», 2 [1940] 179-193), da Davis H. F. (Our Lady's Conception. A Mediaeval manuscript, in «Clergy Review», 30 [1948] p. 85-95; Theologia Immaculatae Conceptionis spud primos defensores, scil, in Anglia, saec, XII, in «Virgo Immaculata», Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno 1954 celebrati, vol. V [Romae: Accad. Mar. Intern., 1955] pp. 1-12), da Talbot C.H. (Nicolas of St. Albans and Saint Bernard, in «Revue Bénédictine», 64 [1954] pp. 83-91)120, da Raschini G.M. (Mariologia, 2 ed., t. II [1948] p. 52; Il privilegio dell'Immacolata difeso da un teologo del secolo XII in polemica con S. Bernardo, «L'Osservatore Romano», 6 clic. 1956, p. 4), da Gonzales E.R. (Fé implicita y controversias escolasticas en torno a la Inmaculada. Sfntesis històrica, in «Miscellanea Comìllas», 23 [1955] pp. 81- 261).

Contrariamente all'interpretazione e alla sentenza comune, il P. Bonnefoy ha annoverato Nicola da S. Albano tra coloro che «a torto vengono presentati come immacolisti»121.

Secondo P. Bonneìoy, il nostro Nicola sarebbe giunto «a contester que la T.S. Vierge ait été santifiée dans le sein da sa mere, ce que supposait saint Bernard et que confesseront les maculistes

---

120 Del Tabot il P. Bonnefoy riporta le parole seguenti: «The whole tone of bis this passage shows most clearly that the very idea of the Immaculate Conception as we understand it, was not aven [sic! «aven» in luogo di «even»] suspected by him, Re belived only what he had been thaught by tradition and nothing more. What this was is enunciated in the early part of his letter» (p. 90). Ma qui il P. Bonnefoy ha preso - mi si perdoni l'espressione - un grosso granchio. Le parole infatti del Talbot che Egli riporta in nota (per provare che Nicola da S. Albano vien presentato dal Talbot come difensore dell'Immacolata) non si riferiscono a Nicola da S. Albano, ma a S. Bernardo. Il Talbot infatti allude alla prima parte della «lettera» di S. Bernardo, e in quel luogo, parla del solo S. Bernardo (non già di Nicola da S. Albano).

121 Op. cit., p. 408, 419.

113

du XIII et du XIV siecle». Non basta: il nostro Nicola avrebbe «dit et répété qu' on ne sait pas si Marie a été conçue ou non dans le péché, ni mème si elle a été sanctifiée dsns la sein de sa mere, Nicolas ne pouvait se faire ouvertement le protagoniste soit du maculisme, soit de l'immaculisme, sans se contradire» (p. 416). Non basta: afferma che Nicola «ayant admis la malencontreuse théorie de l'infectio carnis, il s'est laissé entrainer pare elle au semi-maculisme» (p. 418); ma più in giù asserisce che Nicola «n'ose se dire semi-maculiste» (p. 119), «il est semi-maculiste, ou, plus exactement, un sympathisant du semi-maculisme» (p. 421). Insomma, cos'è?....

P. Bonnefoy, inoltre, asserisce che il Cistercense A. J. Luddy ha considerato Nicola da S. Albano come «macolista» (Nicholas o.f St. Albans emong the Propbets, in «Clergy Review» 29 [1948] p. 313-319); ma si vede bene che P. Bonnefoy non ha letto l'articolo del luddy o non l'ha compreso. Il Luddy infatti si limita alla corrispondenza di Nicola con Pietro di Celle sopra una questione che - come ha riconosciuto lo stesso P. Bonnefoy (op. cit., p. 421) - non ha che un «rapport indirect avec la conception immaculée». Il Liber contra Bernardum non vi è mai nominato. Non è - come vedremo - il solo abbaglio preso dal P. Bonnefoy. Ne ha presi diversi.

La vera posizione di Nicola da S. Albano è ben diversa da quella prospettata dal P. Bonnefoy. Per convincersene basta prestare un po' di attenzione sia al testo sia al contesto: cosa completamente trascurata dal P. Bonnefoy122.

Incominciamo dalla pretesa «contestazione» alla Vergine, come pure a S. Giovanni Battista, della «santificazione nel seno materno». S. Bernardo parte da questo principio secondo il quale «non si può negare alla Vergine ciò che è stato concesso ad altri»

---

122 Il testo di Nicola da S. Albano dice: «Nec ideo nego tantae virgini esse concessum, quod ex utero sancta prodiret, sed nego antecedens ad quod id credidit esse consequens. Nego plane constare Joanni, Jeremiae, David esse collatum quod ex utero sine reatu prodirent, de duobus in fide universalis Ecclesiae sane asserens, sicut in peccatis conceptos, ita et natos esse. De Joanne vero neutrum prae, sumptuose asserens, sed utriusque pie cum Matre Ecclesia catholica credens, videlicet quod potuit sine peccato nasci et potuit in peccato nasci. Sed utrum ei sit collatum, ei soli constat, qui solus habet immortalitatem et habitat lucem inaccessibilem. Itaque cum non constar antecedens esse verum, non debet illationis rationem quasi necessario inferri consequens, licet ipsum veritate innitatur ex divini muneris gratia, non ex antecedentis inferentia».

114

Orbene - così argomenta - al Battista è stato concesso di venire santificato nel seno materno; dunque - conclude - anche a Maria fu concesso di venir santificata nel seno materno». Nicola

da S. Albano non nega la conseguenza, anzi l'ammette esplicitamente, ma nega l'antecedente, ossia, che una tale santificazione sia stata concessa al Battista, perché non consta con piena certezza («nego plane constare») di una tale santificazione nel seno materno, quantunque con la Chiesa cattolica si possa piamente credere. Non constando con certezza l'antecedente, non ne segue con necessità la conseguenza. Questa conseguenza - dice - è vera (veritati innititur) per la Vergine; ma è vera non già per l'illazione dall'antecedente («ex antecedentis inferentia») ma «per grazia del dono divino» («ex divini muneris gratia»). «Non nego - dice esplicitamente - che una sì grande Vergine sia nata santa». Come si vede, P. Bonnefoy ha completamente travisato il pensiero di Nicola.

P. Bonnefoy, inoltre, asserisce che Nicola da S. Albano avrebbe «detto e ripetuto di non sapere se Maria sia stata concepita o meno senza peccato». Anche qui il pensiero di Nicola viene orribilmente travisato. Vi è infatti modo e modo di non sapere, ossia, vi sono diversi gradi nel sapere una cosa, e nell'affermarla e negarla. Nicola da S. Albano distingue nettamente due modi di sapere e di affermare o negare una cosa: affermare o negare in modo ostinato (obstinate negare vel aflirmare) o in modo definitivo (diffinitive affirmare vel negare) e affermare e negare in modo non ostinato e definitivo, ossia, piamente credendo una cosa che può essere fatta. La concezione immacolata di Maria - secondo il nostro Nicola - non può essere affermata o negata in modo ostinato, definitivo, poiché sia in un caso che nell'altro, sarebbe una cosa temeraria («temeritatis est diflinitive affirmare vel negare»). Di questi due termini (ostinato, definitivo) non ha tenuto alcun conto il P. Bonnefoy. In ... «bonne foi?»123.

---

123 «Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit, ut vel obstinate negare, vel affirmare procaciter praesumat, quod divina dispensatio, sicut ceteris hominibus genitricem Dei et praecursorem in merito et ministerio pariter proposuit, ita inter ipsos [Praecursorem et Genitricem Dei] gradus differentiae etiarn instituit, quatenus Johannes de concupiscentia carnis nascetur, beata vero Dei Genitrix non de concupiscentia corruptionis, quae toti posteritati in poena ìnflicta est post peccatum primi parentis, sed de concupiscentia naturali quae innata quidem est, sed non experta ante peccatum. Sicut enim temeritatis est diffinitive affirmare vel negare quod probari non valeat, sic pietatis est totum ignorare, quod tamen potuisse contigisse sanum est credere» (Liber ..., p: 94, 22-32.

Per Nicola perciò altro è il credere piamente nel singolare privilegio ed altro è asserirlo in modo decisivo (definitive): la prima cosa è «lecita»; la seconda, invece, è «illecita»124. Il fondamento per una decisiva affermazione o per una decisiva negazione è la S. Scrittura: ma nella S. Scrittura non vi è nulla di «certo»125.

P. Bonnefoy ritiene che le asserzioni di Nicola «sont d'ailleurs souvent accompagnées du refrain connu: Au fond, on n'en sait rien!»126.

Ma basta prestare un tantino di attenzione ai testi di Nicola (riportati dal P. Bonnefoy) per comprendere come il singolare privilegio - secondo Nicola - «si può lecitamente credere», ma «non si può lecitamente asserire» senza alcuna esitazione. E ne dà anche la ragione: si tratta - dice - di una «grazia singolare», e di questa «grazia» abbiamo non già una scienza totale, ma abbiamo solo una «parziale conoscenza» («per l'esperienza del beneficio concesso») ed una «parziale pia ignoranza» («per la sottilità dell'occulto mistero»)1Z7.

Nicola si mostra personalmente così persuaso di ciò che ha detto e scritto, da sentirsi spinto a protestare con Eadmero: «Quod dixi, dixi; quod scripsi, scripsi»128. Ciò che Egli ha scritto, prendendo lo

124 «Ita si caro Virginis in semine ante animae infusionem nostrae fuit similis in animae infusione et animam Spiritu Sancto fuisse statim repletam, et carnem a corruptionis lepra mundatam, sic licitum est credere, ut illicitum asserere» (Liber ... l. c., p. 114, 21-25).

125 «Sed certam auctoritatem ex canonica Scriptura non habet mater Ecclesia» (Liber ... p. 110, 1).

126 Op. cit., p. 418. P. Bonnefoy non rifugge dal travisare il testo stesso di Nicola da S. Albano. Si faccia per es., questo raffronto: […]

127 «Beata vero eius Genitrix communi quidem hominum natura, sed ad communem hominum reparationem singulari gratia, ex virili commixtione generata est. Cuius generationis gratiam ex parte pro collati beneficii experientia cognovimus, et ex parte pro occulti mysterii subtilitate pie ignoramus» (Liber ..., p. 93, 35-39).

128 P. Bonnefoy, nel volume citato (p. 420, nota 867) accecato dal suo settarismo, ha criticato spietatamente l'articolo «Il privilegio dell'Immacolata Concezione difeso

spunto dalla Sacra Scrittura, siccome torna «a lode della Vergine e a lode del Figlio della Vergine», o è «cosa vera, quantunque occulta» o è «cosa verosimile» ed anche «cosa cattolica». Della Vergine, infatti, «si presumono molte cose che non si leggono [«nel Canone» delle Sacre Scritture]; «e bisogna stare - dice - alla presunzione, fino a che non si prova il contrario129.

La Chiesa - rileva Nicola - nella sua prudenza, evita di pronunziarsi sia in favore sia contro la Concezione Immacolata di Maria, onde evitare di attentare sfa all'integrità della Vergine (pronunziandosi contro) sia alla singolarità del Verbo umanato (pronunziandosi in favore)130. La questione, in quel tempo, non era matura per una decisione. Ben lontani invece da questa discrezione della Chiesa - rileva Nicola - sono coloro che riprovano decisamente, presuntuosamente, ostinatamente, la celebrazione della festa della Concezione di Maria, ammettendo la santità della nascita (concessa anche al Precursore), ma non già la santità del concepimento (Liber ..., p. 94, 10-20).

P. Bonnefoy ritiene Nicola da S. Albano come un «semimaco-

---

da un teologo del secolo XII in polemica con S. Bernardo», da me pubblicato su «L'Osservatore Romano» del 5 dicembre 1956, p. 4. Ha criticato in modo particolare il passo ove io asserisco che Nicola da S. Albano ha insegnato l'Immacolata Concezione con tale persuasione da spingerlo a protestare: «Quod dixi, dixi; quod scripsi, scripsi» (PL 202, 617). Osserva il P. Bonnefoy: «Il suffit de se reporter au passage indiqué pour constater que cette proposition n'est pas de Nicolas de Saint-Alban, mais de son contradicteur. Ab uno disce omnes» (op. cit. p. 420, nota 867).

Orbene, basta riferirsi al passo indicato (che il P. Bonnefoy non deve neppure aver letto) per constatare che la proposizione «quod dixi, dixi, quod scripsi, scripsi» appartiene precisamente a Nicola da S. Albano e non già al suo contraddittore, quantunque venga riferita nella Lettera del suo contraddittore. Scrive, infatti, Pietro di Celle - il contraddittore di Nicola da S. Albano - nella sua Lettera sopraindicata: «praecipue cum in calculo epistolae tuae [di Nicola da S. Albano] asseras: Quod dixi, dixi; quod scripsi, scripsi».

Davvero: Ab uno disce omnes! È il modo abituale di procedere del P. Bonnefoy nel suddetto volume che pretende esser critico! ...

129 «Si ergo aliquid scribo de Virgine, quod non legerim in canone, laudem tamen sapit Virginia, laudem et Pilli Virginis: et occasione scripturae canonicae, vel vera scribo licet occulta, vel verisimilia et ipsa Catholica. Praesumuntur multa de Virgine, quae nusquam Ieguntur; et praesumptionibus standum est, donec probetur in contrarium» (Epistola, 172, PL 202, 626).

130 «Sic profecto, sic non tantum conceptionis occultum, sed et totius infantiae ipsius secretum, mater nostra universalis Ecclesia reputat totum ex pietate ignorare, ne si ex traduce peccati doceat propagandam, in contumeliam fiat tantae integritatis, sin autem absque peccato, in praeiudicium Verbi incarnandi singularitatis» (Liber ..., p. 94, 4-9).

117

lista», a ciò spinto dalla «malencontreuse théorie de l'infectio carnis» (op. cit., p. 418). Che dire?

Prima di tutto Nicola - come tutti gli altri numerosi scrittori medievali che il P. Bonnefoy ha qualificato «semi-macolisti» - non può appellarsi semi-macolista, anche dato e non concesso che abbia ammesso la «infectio carnis». Egli infatti è un assertore esplicito e chiaro della immunità della Vergine dalla colpa originale. La carne non è soggetto della colpa, e perciò non può dirsi «macchiata» o semi-macchiata dalla colpa.

Che poi Nicola da S. Albano non abbia ammesso la cosiddetta «infectio carnis», risulta, innanzitutto, dal fatto che Egli ha cura di distinguere nettamente tra la corruzione attuale della carne e la causa della corruzione della carne o corpo di Maria. La libidine o concupiscenza disordinata che accompagna l'atto generativo produce nell'embrione (prima dell'infusione dell'anima) non già la corruzione (o contaminazione) attuale, ma la causa della corruzione (Liber ..., p. 116, 39-45). Questa causa peccati è nettamente distinta - secondo Nicola - sia dalla concupiscenza sia dalla colpa originale: «ce que Nicolas de Saint Alban appelle causa peccati - ha scritto giustamente Barré - c'est à dire, non point la concupiscence, mais cette tare inherente à la chair, cette indispositio, qui, dans le fils d'Adam, empèche l'àme d'ètre créé avec la vie de la gràce» (Immaculée Conception et Assomption au XII siècle, in «Virgo Immaculata», V, [1955], p. 174). Quella «causa peccati» di cui parla, per primo, Nicola da S. Albano, non è altro che il debitum contrahendi peccatum, ossia - come si è espresso Nicola - è la «lex peccati causaliter traducta» (Liber ..., p. 114, 42).

Con questa «causa peccati» Nicola si allontana dalla teoria agostiniana sulla trasmissione del peccato originale. È ben vero che, in un luogo, la «causa culpae» viene appellata da Nicola «corruptionis lepra» (Liber ..., p. 114, 24), ma ciò vien detto in senso evidentemente metaforico, e non già in senso proprio, ossia, nel senso di «corruzione» o «macchia» della carne della Vergine bisognosa di purificazione, Ciò viene escluso dal contesto stesso, Asserisce infatti Nicola che la «mondazione» della carne della Vergine non doveva avvenire «dopo l'infusione dell'anima», perché in tal caso «vi sarebbe stata realmente e la legge causale del peccato e il peccato, e avrebbe macchiato parimente sia l'anima che la carne della Vergine». Nicola invece ammette che la «mondazione» della carne della

118

Vergine è avvenuta «probabilmente», «nell'infusione dell'anima al corpo, e perciò prima che sia l'anima sia il corpo fossero «macchiati» (Liber ..., p. 114-115, 37-44). Nell'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo della Vergine, la sua carne fu sciolta dal debito (o causa) di contrarre il peccato originale e dalla concupiscenza della carne. Si può facilmente osservare che le espressioni «causa peccati», «mundatio a corruptionis lepra» si trovano quando Nicola espone la seconda opinione. (Egli però aderisce alla prima, non già alla seconda opinione).

Concludendo: Con Nicola da S. Albano, la dottrina dell'Immacolata Concezione ha fatto un notevole passo in avanti. Egli: 1) parla della santificazione di Maria «nell'infusione dell'anima al corpo» e perciò nel primo istante della sua concezione; 2) parla di una immunità dal peccato originale mediante «una grazia singolare», per un «privilegio» concesso alla Vergine (a

differenza degli altri) in via di eccezione; 3) parla di grazia (o bellezza) derivata in Maria da Cristo Redentore, suo Figlio. Chi non vede in questo insegnamento il mistero dell'Immacolata come è stato poi definito sette secoli dopo dalla Chiesa? ...

ADAMO DA S. VITTORE (+1117) ha espresso il singolare privilegio mariano con questa graziosa poesia da noi tradotta in versi italiani:

«Salve a Te, Madre divina fior da spine, senza spina, fior di tutto lo spineto

gloria e onore inconsueto. Noi spineto, e ognun piagato dalla spina del peccato,

ma Tu ignori, nella vita, della spina la ferita»131.

---

131 «Salve, Verbi sacra Parens, flos de spinis spina carens, flos spineti gloria.

Nos spinetum, nos peccati spina sumus cruentati

sed tu spinae nescia».

ADAMO DA S. VITTORE, Sequentia in Assumpt, B.M.V., PL 196, 1052. Tra gli auto-

S. AELREDO, Abate di RIEVAL, in Inghilterra (1109-1166), asserisce che Maria SS. è stata la prima, fra gli uomini, a sfuggire la maledizione dei progenitori e, perciò, meritò di udire dall'Angelo:

Tu sei benedetta fra le donne, vale a dire, mentre tutte sono soggette alla maledizione, Tu sola hai meritato questa mirabile benedizione132.

GUALTIERO DI S. VITTORE (+1180), in un discorso sulla Natività di Maria, asserisce di non ritenere che la Vergine sia stata un giorno «figlia dell'ira»133.

Lo PSEUDO PIETRO CANTORE (+1145 c.), nel suo Discorso sulla Concezione della beatissima Vergine Maria, ha esposto - come concede lo stesso P. Bonnefoy134 - «in modo netto e chiaro, la dottrina immacolista».

Lo pseudo-Cantore distingue nettamente tra «generazione» e «concezione», quantunque tra l'una e l'altra lo spazio di tempo sia minimo: la prima s'identifica con la concezione attiva, la seconda invece s'indentifica con la concezione passiva iniziata; la prima è propria di tutti e due i genitori, la seconda è propria della madre; nella prima vi è il peccato (della concupiscenza), nella seconda non vi è. Ne segue perciò - ed è cosa, dice, più chiara del giorno «die clarius» - che il peccato della concupiscenza (inerente alla «generazione»), se peccato vi fu, preceda la «concezione» e non inquini né

---

ri favorevoli all'Immacolata Concezione viene da alcuni citato anche Erveo da Bourg-Dieu (+1150). Ma i due testi che sogliono addursi come si leggono nel Migne, sono stati alterati. Ciò appare dal testo stesso, un po' contraddittorio; dice infatti: «Maria ex Adam mortua est propter peccatum, nisi divinitus exempta fuisset» (In Epist. ad Rom., c. VIII, PL 181, 698); «Omnes itague mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, dempta matre Dei, sive originalibus sive etiam voluntate additis» (In Epist, ad Cor., c. V, PL 181, 1048). Le parole in corsivo sono state, evidentemente, aggiunte da qualche altro, poiché sono poco coerenti con le

altre. Effettivamente, in un manoscritto del sec. XII (conservato a Roma nella Vallicelliana, E 5), le suddette «aggiunte» non vi si trovano.

132 «Illa enim prima fuit de omni humano genere, quae maledictionem primorum parentum evasit. Ideo audire meruit ab Angelo: Benedicta tu in mulieribus (Luc. I), id est cum omnes mulieres sub maleditione sint, tu sola inter eas mirabi1em hanc benedictionem mereris» (AELREDO DI RIEVAL, In nativitate B. Mariae, sermo 19, PL 195, 319).

133 «Nec arbitror quod aliquando fuerit filia irae» (Sermo in Nativ. B. V., Parigi, Bibl. Naz., ms. lat. 3578, fol. 87).

134 «Sa doctrine immaculiste est nette et clairement exposé» (op. cit., p. 402).

la purezza della concezione stessa (propria della madre), né la prole concepita poiché ogni concezione avviene non già per artificio umano, ma per artificio divino135.

Lo Ps-Cantore perciò, sbarazza il terreno dalla cosiddetta «infectio carnis» che avrebbe poi infettata l'anima, seguendo in ciò la teoria di S. Anselmo da lui lungamente citato136. Se quella carne «all'inizio fosse stata corrotta», anche se poi fosse stata mondata, non avrebbe potuto appellarsi «santa», e non sarebbe stata sempre degna Madre del futuro suo Figlio (l.c., p. 116); anzi, sarebbe stata cosa indegna prendere la sua carne da una «carne cicatrizzata» (ibid.). Quantunque, infatti, uno da immondo possa essere da Dio reso giusto, da peccatore possa essere reso santo, tuttavia gli si potrebbe sempre rinfacciare che è stato prima immondo, ingiusto, peccatore (ibid.).

Lo pseudo-Cantore fonda il singolare privilegio sulla predestinazione della Vergine alla Maternità divina, per cui Ella fu «santamente generata e santamente concepita»137.

L'ANONIMO II DI HEILIGENKREUZ, nella sua Lettera polemica, risponde a diciassette obiezioni di due suoi corrispondenti i quali avevano attaccato direttamente la festa della Concezione e indirettamente la santità della medesima.

L'Anonimo ci tiene che la Concezione di Maria ebbe qualcosa di singolare: chi nega ciò cade nel falso. Si tratta - dice - di una concezione «bella fra tutte le concezioni dei figli degli uomini»138,

---

135 Generatio namque nonnisi utriusque sexus communione celebratur, concep, tio autem solius matris officio adaptatur. Cum itaque generatio praecedat conceptionem, quidquid carnalitatis, quidquid voluptatis, quidquid coeuntis libidinis exanimat in hora effusionis et generationis vehementis exaestuat ... et cum post seminis effusionem, seminis fiat a muliere conceptio, constat procul dubio quod in conceptione nulla delectatio sentitur. Die igitur clarius sane videnti elucet quod nec peccato delectationis conceptionem praecedentis, conceptionis puritas inficitur, nec concipientis delicto conceptus commaculatur quippe cum quaelibet conceptio divino tantum non humano fiat artificio» (Ps-CANTOR, Sermo de conceptlone beatissimae Virginis Mariae, ed. De Alva y Astorga P., in «Monumenta antiqua», p. 111 s.).

136 «Constat igitur ex irrefragabili beati Anselmi assertione ut, cum in suscepto semine non sit originale peccatum, nec omnino aliud» (1. c., p. 112).

137 «Nemo igitur rationale sapiens animai, nemo catholicae fidei dogmate imbutus, eam sancte genitam, sancteque ambigat conceptam, quam constat Deum elegisse sibi in Matrem» (1. c., p. 115).

138 «Subcenses deinde quod haec conceptio nil singulare habeat, sed perfalsus es. Haec enim conceptio speciosa est inter omnes conceptiones filiorum hominum ...» (1. c., f. 73vb).

ossia, di una concezione che sta al disopra di tutte le altre concezioni, dopo quella - naturalmente - del suo divin Figlio. Maria fu tratta dalla massa comune. Iddio, «dalla stessa massa, fra tutti i vasi, poté fare questo vaso mirifico» (Lc., f. 77vb). E volle anche farla poiché era «una cosa buona»; «se non la volle, ciò sarebbe o perché invidiava la Madre, o perché non poté fare ciò che volle»: ma ciò è sconveniente; ne segue perciò che poté farlo. Non vi è da meravigliarsi. Se infatti il Salvatore santificò Geremia perché nascesse santo, «con maggior ragione poté santificare la concezione con la quale fu concepita Maria», di modo che «non avesse nessuna macchia o ruga o alcunché di simile»139. Da questo passo appare come l'Immacolata Concezione venga espressamente attribuita ai meriti di Cristo Salvatore, Riguardo all'universalità del peccato originale, l'Anonimo II nega che le parole del Salmista («in peccatis concepit me mater mea») si riferiscano in alcun modo alla Madre di Dio (f. 74vb). Nega che S. Giovanni Battista sia stato «concepito senza il peccato originale», poiché «dovette essere lavato (da tale peccato) da Colui che è nato dalla Vergine. La concezione senza peccato - dice - è un «privilegio della B. Vergine» e non le può esser tolto dal Battista, poiché della B. Vergine si legge: «Nulla di simile era stato mai fatto, in nessun altro regno» (3 Reg., 10, 20).

L'Anonimo II non parla mai di «carne infetta», di «purificazione» della carne ecc. Sembra perciò che cammini sulla via di S. Anselmo.

In luogo del termine «preservata», l'Anonimo usa un termine equivalente, meno preciso: «santificata» (mai usa il termine «purificata», «mondata» o «lavata»). Egli infatti oppone il termine «santificata» (attribuito alla concezione di Maria), al termine «lavata» (dalla colpa originale) attribuito al Battista.

All'obiezione che anche Maria, come tutte le altre donne di Israele, si era assoggettata al rito della «Purificazione», l'Anonimo II risponde che la «Purificazione», in realtà, nulla purificò, per la semplicissima ragione che nulla vi era da «purificare». La «Purificazione» viene celebrata «a causa della Legge» (ossia, per

---

139 «Si igitur Salvator vulvam sanctificavit alienam, sicut dicit Ambrosius, ut nasceretur Hieremias propheta, quanto magis conceptionem qua concepta est Maria ipse Dei Filius, de qua natus est, inter omnes filios hominum sanctificavit, ut haberet nullam maculam, vel rugam, vel aliquid huiusmodi» (f. 73vb).

l'adempimento della legge), la «Concezione» invece viene celebrata «a causa della grazia»140.

Riassumendo: 1. L'inizio della Teologia Scolastica coincide con l'inizio dell'asserzione esplicita e della valida difesa sia della festa sia della dottrina della Immacolata Concezione.

2. Nel secolo XII, infatti, una quindicina di Teologi hanno asserito il singolare privilegio Mariano (Obserto di Clara, S. Aelredo di Rieval, e gli anonimi I e III di un Codice austriaco, l'Anonimo Parigino, Io Pseudo Pietro Abelardo, lo Pseudo Pietro Comestor, lo Pseudo-Pietro Cantore, Gualtiero da S. Vittore e, in modo tutto particolare, Eadmero di Canterbury, Nicola da S. Albano e l'Anonimo I. Presso i tre ultimi si trovano tutti gli elementi del dogma come è stato definito da Pio IX; essi, inoltre, lo provano e lo difendono.

3. Gli argomenti fondamentali che oggi sogliono dedursi daila S. Scrittura (Gen.3,15 e Lc.1,28) si trovano anche presso alcuni teologi del secolo XII.

4. I secoli susseguenti, non hanno aggiunto alcun sostanziale elemento; ma hanno soltanto apportato una maggiore precisazione (termini tecnici) e un maggiore sviluppo e consolidamento.

2) Nel secolo XIII. Per avere un quadro completo dell'atteggiamento dei Teologi di questo secolo di fronte alla questione dell'Immacolata Concezione in Occidente, si possono distinguere, con varie sfumature, tre correnti teologiche: due opposte ed una media, vale a dire:

1. Una prima corrente nega sia il fatto sia la possibilità del fatto;

2. Una seconda corrente nega il fatto, ma ammette la possibilità del fatto (corrente media).

3. Una terza corrente (in opposizione alla prima) ammette sia la possibilità del fatto sia il fatto.

- 1. La prima corrente teologica: negazione sia del fatto, sia della possibilità del fatto.

---

140 «Nec proinde purificatio supervacanea erit, qui beatae Mariae Purificatio non a purgatione, sed magis a puritate et a legis vetustae impletione nomen accepit, Nihil enim purificavit guae nil impurum habuit. Et "Purificatio" propter legem, "Conceptio" propter gratiam celebrantur» (f. 74va).

È la corrente più comune («communior») in tutto il secolo XIII. Secondo questa prima corrente, la santificazione di Maria (come quella di S. Giovanni Battista) è avvenuta mentre si trovava ancora nel seno materno, prima della nascita, di modo che la Vergine sarebbe nata santa, ma non sarebbe stata concepita santa (a differenza del suo divin Figlio il quale ha avuto santa la concezione e santa la nascita); i Teologi di questa corrente si sono posti la domanda: quando è stata santificata? ... È stata forse santificata prima dell'animazione (ossia, prima della creazione e dell'infusione dell'anima all'embrione sufficientemente sviluppato), oppure nell'istante stesso dell'animazione, oppure dopo l'animazione? ... E han dato, comunemente, questa risposta:

a) La santificazione della Vergine non poté avvenire prima dell'animazione, poiché il soggetto della grazia (l'anima) ancora non esisteva.

b) Non poté avvenire nell'istante stesso dell'animazione, poiché in tale ipotesi non avrebbe contratto il peccato originale e perciò non sarebbe stata redenta da Cristo, il quale invece è il Redentore universale.

c) Ne segue perciò che dovette essere santificar., dopo l'animazione, ossia, dopo la contrazione del peccato originale.

Anche Maria SS. infatti - essendo stata generata come tutti gli altri in modo ordinario (non già in modo verginale, come Cristo) - doveva necessariamente contrarre, come tutti gli altri, il peccato originale e perciò doveva - dicevano - essere liberata (redenta), come tutti gli altri, dal Redentore universale, Cristo. Tanto più che, secondo non pochi seguaci della teoria agostiniana, la carne (l'embrione generato), essendo infetto a causa della concupiscenza con cui era stata generata, avrebbe necessariamente infettato - così ritenevano - anche l'anima (nel momento stesso della sua unione all’embrione).

Questa, nelle sue linee essenziali, la sentenza di coloro i quali negavano l'Immacolata Concezione. Tra questi vanno annoverati:

Ugo di S. Caro O.P. Ul. 1230-1235), Giovanni de la Rochelle O. Min, (fl. 1238), Alessandro di Hales, O. Min, (1220-1245), Tommaso di Hales O, Min., (fl v. 1240), Guglielmo di Melitona O. Min. (fl. v. 1243), Riccardo Hshacre O.P. (fl. v. 1245), Oddone Rigaud O. Min. (fl. 1243-1245), Roberto Kilwardby O.P. (fl. 1248), S. Bonaventura O. Min. (fl. 1250), Ulrico di Strasburgo, O.P. (fl. 1248-

1254), Simone di Hinton O.P. (fl. v. 1250), Riccardo di Cornouailles O. Min. (fl. 1250-1258), S. Alberto Magno O.P. (fl. 1242-1254), S. Tommaso d'Aquino O.P. (fl. 1255-1273), Pietro di Tarentalia O. P., poi Innocenzo V (fl, 12.57-1259) Annibaldo degli Annibaldi O. P. (fi. 1260), Bombologno da Bologna O.P. (fl. v. 1256-126.5), Romano da Roma O.P. (fl. v. 1270-1277), Giovanni Peckam O. Min., (f1, 1269-1275), Pietro Giovanni Olivi O. Min. (fl. v. 1275), Matteo di Acquasparta O. Min. (fl. 1277-1278), Pietro il Normanno O. Min. (fl. v. 1280), Giacomo da Viterbo O.E.S.A. (fl. v. 1280), Raimondo Riigauld O. Min. (fl. 1280-1295), Bernardo d'Auvergne O.P. (fl. 1294-1297), Tommaso de Sutton O.P. (fi. v. 1290), Guglielmo de Peyre de Godin O.P. (fl. 1292-1293), Guglielmo Durando (fl. av. 1285), Goffredo de Fontaines (fl. 1291), Enrico di Gand (fl. 1291), Egidio da Roma O. E.S.A. (fl. 1291), Umberto de Prully S.O.Cist. (+1298), ecc.

Occorre tuttavia rilevare due cose di non lieve interesse, vale a dite: 1) Presso i sullodati Teologi del sec, XIII si nota una specie di gradazione riguardo al tempo in cui la Vergine sarebbe rimasta soggetta, nel seno materno, al peccato originale; 2) Presso i suddetti Teologi, inoltre, si trova ora l'uno ora l'altro dei tre elementi richiesti per la retta soluzione del problema dell'Immacolata Concezione. Purtroppo, siamo stati abituati a considerare, nei suddetti Teologi, soltanto il lato negativo della loro soluzione. È necessario perciò rilevare anche, oggettivamente, ciò che vi si contiene di positivo, avendo anch'esso contribuito, in qualche modo, alla soluzione deila ardua questione nei 6 secoli di discussione.

1) Nei sullodati Teologi si rileva, innanzitutto, una specie di gradazione riguardo alla durata del tempo in cui la Vergine sarebbe stata soggetta, nel seno materno, al peccato originale.

a) Vi è infatti chi confessa semplicemente di non sapere quando Maria SS. sia stata purificata dal peccato originale. Così, per esempio, Raimondo Rigauld O. Min. (a Parigi tra il 1280 e il 1295) confessa che «Dio solo sa» quando Maria SS. fu santificata. Ammette però come possibile che una tale santificazione si sia verificata «qualche tempo dopo [la contrazione del peccato originale], oppure, senza pregiudizio, l'istante dopo [che l'aveva contratto]141. Ma si tratta di sola possibilità.

---

141 «Quando autem sanctificata fuit et [peccatum] originale desierit, Deus novit. Potuit autem sanctificari, non in eodem instanti, propter contradictionem im-

b) Vi è inoltre chi l'assoggetta al peccato originale per un tempo indeterminato e indeterminabile, perché «si ignora» - dicono - in quale tempo, ossia «in quale giorno e in quale ora» fu liberata dal peccato originale. Così, per esempio, Goffredo de Fontaines (fl. 1291, a Parigi) insegnava che «è necessario ammettere nella Vergine il peccato originale e che vi era rimasta per qualche tempo»142.

c) Vi è chi riduce l'assoggettamento della Vergine alla colpa originale ad un tempo brevissimo, quasi impercettibile. È abbastanza comune l'espressione: subito dopo (la contrazione della colpa) fu mondata o liberata dalla colpa originale («cito post»), a differenza di S. Giovanni Battista il quale vi rimase per un tempo più lungo (vi è chi dice sei mesi). «Nessuno - diceva a

Parigi Bartolomeo da Bologna O. Min, (verso il 1276) - fra tutti quelli concepiti nel peccato originale, fu da esso purgato così presto e in modo così perfetto, come la Nostra Signora; conseguentemente la separazione della Nostra Signora da Dio mediante il peccato originale fu la più breve e la più piccola fra le separazioni del genere» 143. Riccardo da Mediavilla O. Min. (verso il 1283 a Parigi) riteneva che Maria SS. fu purificata dal peccato originale «nello stesso giorno, poco dopo la costituzione della sua persona» 144. S. Alberto Magno O.P., nel Commento al Terzo Libro delle Sentenze (c. 1245-1250) asserisce che «nessuno fra gli uomini, senza una rivelazione, può sapere in quale giorno e in quale ora (la B. Vergine sia stata santificata, prima della

---

plicitam, sed post aliquod tempus, vel absque praejudicio, post instans quo contraxit, post quod immediate sanctificata fuit, [ita] ut nunquam in tempore, sed in instanti originali habuerit» (cfr. DELORME F., O.F.M., Quodlibet et questions disputées de Raymond Rigaut, maltre franciscain de Paris, d'après le ms 98 de la Bibl. Com. de Todi, in «Aus der Geisteswelt de M.A.», Miinster 1935, P. 826-841; ms di Todi 98, Quodl. V, q. 6, f. 26v).

142 «Oportet ponere originale fuisse in Beata Virgine et durasse secundum tempus aliquod» (GOFFREDO DE FONTAINES, Quodl. 8, a. 4; ed. Hoffmans, La huitième quodlibet de G. de F. (Les philosophes belges, t. IV), Lovanio 1924, p. 51-60; p. 53-54.

143 «Nullus ... in originali peccato conceptus, sic cito et sic perfecte fuit unquam ab eodem originali purgatus, sicut fuit domina nostra; et ideo separatio eius a Deo facta mediante originali peccato in ipsa domina nostra omnium separationum sui generis brevissima et minima» (BARTHOLOMAEUS A BONONIA, Quaestio I de Assumptiene, ed. Deneffe A., Gualterii Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O.F.M. Quaestiones ineditae de Assumptione B. Mariae Virginis, Ed. II, Munster 1950, p, 36).

144 «... eodem die, cito post constitutionem personae» (RICCARDO DA MEDIAVILLA, Super quatuor libros Sent., Brixiae, t. III, p. 27a).

nascita); è però più probabile che ciò sia avvenuto subito dopo la animazione, anziché aspettare a lungo145. Anche S. Tommaso (+1274) asserisce che «si ignora il tempo in cui (Maria SS.) è stata santificata». «Si crede, tuttavia, che ciò sia avvenuto subito dopo la concezione e l'infusione dell'anima» 146. Pietro di Tarentasia, O.P., il futuro B. Innocenzo V, nel suo Commento alle Sentenze (composto tra il 1257 e 1259) ammette come «cosa conveniente e pienamente credibile (quantunque non vi sia nella Scrittura) che sia stata santificata subito dopo l'animazione, o nello stesso giorno o nella stessa ora (quantunque «non nello stesso momento»)147.

d) Vi è stato finalmente chi ha tentato di ridurre al minimo possibile, quasi a nulla, l'istante di tempo in cui Maria SS. sarebbe rimasta soggetta alla colpa originale. È noto, infatti, come Enrico di Gand, nel suo Quodlibet XV, questione 13 (utrum conceptio B. Virginis sit celebranda razione conceptionis), nel 1291, non contento del «cito post», cercò quasi di sopprimere l'istante di tempo tra l'infusione dell'anima e la sua purificazione. Sarebbe stata perciò nel peccato originale come «di passaggio, per un solo momento dell'istante». La grazia, infatti, siccome esiste prima di operare, esisteva, in qualche modo (actione) nell'istante della creazione di Maria insieme al peccato originale. Ciò - dice - è possibile, poiché non ripugna; se poi sia avvenuto proprio così, «lo sa Dio». Egli - il Gandavense - «non lo sa e non l'asserisce»; però «gli sembra cosa ragionevole e possibile che sia avvenuto così»148. E lo prova seguendo l'effato: Potuit, decuit, fecit. Secondo il Gandavense, perciò, l'istante di tempo in cui Maria SS. sarebbe stata nel peccato originale,

145 «Dicendum quod ante nattv1tatem ex utero sanctificata fuit, sed qua die vel qua hora nescire quemquam hominum nisi per revelationem; nisi quod probabilius [est], quod cito post animationem conferatur quam longe expectetur» (S. ALBERTO M., III Sent., d. 3, a. 5, ed. Borgnet, t. 28, p. 48b).

146 «Quo tempere sanctificata fuerit, ignoratur» (S. TOMMASO D'AQUINO, S. Th. III, q. 27, a. 2, ad 3). «Creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata» (Quodl, 6, a. 7).

147 «Videtur conveniens et pie credibilis (licet de Scriptura non habeatur) ut cito post animationem, vel ipso die vel hora (quamvis non ipso momento) fuerit sanctificata» (PIETRO DI TARENTASIA, III Sent. d. 3, q. 1, a 1, ed. Tolosa 1652, t. III, p. 18).

148 «Videtur mihi quod originale in Virgine per solum momentum instantis fuisse potuit, rerum natura non repugnante. Sed an ita factum sit, Deus novit, quod nec scio nec assero; sed rationabile videtur mihl et possibile secundum praedicta ita factum fuisse» (ENRICO GANDAVENSE, Quodlibet 15, q. 13, ed. Venezia 1613, f. 383r).

sfuggirebbe quasi alla misura del tempo, il quale è fatto di successione. Maria SS. quindi avrebbe contratto il peccato originale nell'istante della sua concezione, ma sarebbe stata purificata dal medesimo nello stesso istante in cui l'aveva contratto, poiché in quell'istante Ella ebbe la grazia, per cui si può dire che Ella è stata in grazia durante il resto dell'esistenza149. Questa teoria fece allora molto chiasso e fu molto discussa e rigettata perché contradittoria: la Vergine sarebbe stata, infatti, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, in peccato e in grazia. La sentenza tuttavia rappresenta l'ultimo sforzo del macolismo messo sempre più in imbarazzo dal pio senso dei fedeli e dalla festa della Concezione che si era già molto diffusa ed era stata ammessa anche a Notre-Dame e, fin dal 1286, nell'Università stessa di Parigi (presso i Francescani). Il passo per giungere all'asserzione del singolare privilegio (ossia all'esenzione pura e semplice dal peccato originale) non poteva immaginarsi più breve.

2) Presso alcuni scrittori del secolo XIII, inoltre, si trovano quantunque non ammessi, anzi, negati - tutti gli elementi per la retta soluzione della questione dell'Immacolata Concezione. Questi elementi si riducono a tre:

a) la preservazione di Maria dalla colpa originale,

b) nel primo istante dell'infusione dell'anima al corpo,

c) in vista dei meriti di Cristo Redentore.

a) Vi si trova, in primo luogo, e con una certa frequenza, il concetto della preservazione o redenzione preservativa di Maria SS. dalla colpa originale, elemento essenziale, decisivo del singolare privilegio mariano. È perciò falsissimo - come è stato detto e ripetuto non solo in passato, ma anche recentemente - che la «redenzione preventiva» sia stata «scoperta» da Guglielmo di Ware e Giovanni Duns Scoto150.

---

149 «In ilio eodem instanti quo [B. Virgo] concepta est mundo et originali peccato infecta [nell'istante dell'unione dell'anima al corpo] simul fuit concepta Deo per gratiam sanctificantem» (ibid., f. 381 v b). La teoria del Gandavense è stata e. sposta ampiamente da

F. LEITE DE FARIA, O.F.M. Cap., Henri de Gand et la Coonception de la Sainte Vierge, in «Marianum» 16 (1954), p. 290-316).

150 «Sembrava che non si potesse uscire dall'argomentazione portata fino allora, allorché due Francescani, tra la fine del secolo XIII e l'inizio del XIV, cioè Guglielmo di Ware e Giovanni Duns Scoto, trovarono una nuova via, apportando l'ul-

È noto come S. Anselmo abbia lumeggiato, in genere, la applicazione anticipata dei meriti del Redentore. In forza appunto di una tale anticipazione, Egli spiegava come Maria era stata purificata dalla colpa prima dell'esistenza di Cristo suo Figlio (Cur Deus Homo, IG, PL 158, 419). Ma non siamo ancora alla applicazione preservativa. A questa - come abbiamo già visto - arrivava il suo discepolo, segretario e biografo, Eadmero, il quale ha scritto: «Egli (Dio) preservò dal peccato gli Angeli, quando altri peccarono, e non poté preservare dalla macchia del peccato degli altri Colei che sarebbe stata sua Madre?»151.

Troviamo il concetto di «preservazione» o «redenzione preservativa», presso il Card, Ugo di S. Caro152, S. Bonaventura153, Pietro Giovanni Olivi154, l'Autore anonimo di due «Questioni disputate»155 verso il 1280 (156), oltreché - come vedremo - presso al-

---

teriore chiarificazione decisiva e la soluzione con la scoperta del concetto di redenzione preventiva» (SCHMAUS M., Dogmatica Cattolica. Vol. II, Dio Redentore. La Madre del Redentore, Marietti 1961, trad. ital. di N. Bussi, p. 481).

151 Angeles, aliis peccantibus, a peccato servavit, et feminam matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non valuit?» (EADMERO CANT., Tractatus de conceptione B. Mariae V., n. 13). Preservare dal peccato, in buon latino, si dice: servare a peccato.

152 Nel commento al Vangelo di S. Luca, c. I, parla di «preservazione dal peccato originale»: «ab originali praeseruari» (Ms. Vat. lat. 1098, f. 1-208; cfr. MASSON R., De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores, in «Angelicum 31 [1954] p. 388).

153 «.. .Dicunt ipsam Virginem... per Christum liberata a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est ne rueret ...» (S. BONAVENTURA, III Sent., d. 3, a. 1, q. 2, inc.).

154 «Quidam dixerunt quod Virgo fuit per Christi gratiam praeseruata ab omni culpa et concupiscentia originali» (P. J. OLIVI, III Sent., ms 1540 Univ. di Padova, f. 262a. Cfr. DouCET V., P. J. Olivi et l'Immaculée Conception, in «Archivum franciscanum historicum», 26 [1933], p. 560-563). È attribuita all'Olivi questa proposizione: «Dicere Beatam Mariam non conceptam in peccato originali est insanum, impium, blasphemum et haereticum» (cfr. Doucsr, art. cit., p. 561). Questo intemperante linguaggio verso il singolare privilegio gli valse una severa lavata di capo da parte del suo Ministro Generale, il P. Girolamo d'Ascoli (1274-9), il futuro Nicola IV. Costui, avendo sentito dire che le «Quaestiones» contenevano affermazioni audaci contro l'Immacolata Concezione, gli ordinò che gli venissero consegnate, e, dopo averle lette, gli ingiunse di bruciarle (cfr. Doucar, art. cit., p. 563). Questo provvedimento rivela il favore che, fin da allora, incominciava a godere, presso l'Ordine Minoritico, la pia sentenza.

155 GLORIEUX P., Une question inédite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception, in «Rech. de Théol. Anc. et Médiévale», 2 (1930) p. 268-286; DENEFFE A., Deux questions médiéoales concernants l'Immaculée Conception, ibid., 4 (1932) p. 408-423.

156 «Potuisset si voluisset matrem suam ab originali praeservare loquendo de potentia Dei absoluta» (cfr. DENEFFE, l. c., p. 415).

cuni favorevoli al singolare privilegio (Roberto Grossatesta, Guglielmo Perault, S. Pietro Pascasio e, finalmente, presso Guglielmo di Ware). La redenzione preservativa è, evidentemente, più nobile di quella liberativa.

Ricapitolando: in tutto il secolo XII, troviamo per lo meno otto Teologi i quali sono al corrente della redenzione preservativa: segno evidente che una tale redenzione più perfetta non era davvero, per quel secolo, una novità.

b) Oltre al concetto di redenzione preservativa, è anche ben nota, presso i Teologi del sec. XIII, la retta impostazione della questione, ossia: la preservazione dalla colpa originale nel primo istante della esistenza personale di Maria, nell'infusione stessa cioè dell'anima al corpo. Troviamo una tale impostazione, oltreché presso Roberto Grossatesta157, presso i macolisti Nicola Ockam158, Guglielmo di Melitona159, S. Bonaventura160, Giovanni Pietro Olivi161, Pietro di Tarentasia O.P.162, Anniba1do degli Annibaldi163, Giovanni da Parigi (alias Giovanni Quidort)164, Guglielmo de Peyre de Godin O.P.165, Bombologno da Bologna166, Umberto de Prully167, Egidio da Roma168.

---

157 «Alio autem modo ut in ipsa infusione rationalis animae esset mundata et sanctificata, et hoc modo esset purgatio non a peccato quod aliquando infuit, sed quod infuisset nisi in ipsa infusione rationalis animae sanctificata fuisse» (cfr. LONGPRÉ E., Robert Grossetéte et l'Immaculée-Conception, in «Archiv. Frane. Hist.)' 26 [1933], p. 550-551).

158 «... dicunt quod simul fuit anima creata et infusa et sanctificata» (cfr. FRANCISCO DE GUIMARAENS O.F.M. Cap., La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 a 1350, Blois, p. 28, nota 60).

159 Pone la questione: «Utrum fuit sanctificata in infusione animae» (cfr. CAVALLERA, F., S.J., Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot, in «Rev. Duns Scot» 9 [1911] p. 102).

160 «...in instanti suae creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni» (S. BONAVENTURA, III Sent., 67a).

161 «...in primo instanti infusionis suae animae corpus suum ab infectione concepta totaliter purgaretur ...» (cfr. DouCET, art. cit., p. 562 s.).

162 PETRUS DE TARENTASIA, III Sent., d. 9, q. 1, a. 1, ed. Tolosa 1625, t. III, p. 18, parla di una santificazione «in ipso conceptu».

163 «... nec in ipso instanti infusionis animae [sanctificata fuit], quia sic non contraxisset originale» (HANNIBALDUS, III Sent., d. 3-9, q. 1, a. 1, fra le Opera Omnia di S. Tommaso, ed. Vivès, 1878, t. 30, p. 4596).

164 «B. Virgo non fuit sanctificata in primo puncto vel instanti [infusioms animae], sed cito post» (JOANNES Qtnnonr, III Sent., d. 3, q. 2; ms Parigi, Mazarine 889, fol. 59r b-va; presso BONNEFOY, op. cit., p. 61).

165 Nella sua «Lectura Thomasina», si pone la questione: «Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit in instanti suae conceptionis». Risponde negativamente: «sed

c) Al concetto di preservazione dalla colpa avvenuta nell'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo, si aggiunge anche, presso i Teologi macolisti del sec. XIII, il terzo

elemento: in vista dei meriti di Cristo Redentore. Questo elemento si trova presso S. Bonaventura169, Pietro Olivi170, l'Autore Anonimo di due «Questioni disputate» (a Parigi verso il 1280)171, un Minorità anonimo, in una nota ad un commento alle Sentenze (composto, a quanto sembra, a Firenze verso il 1294-1296)172.

2. Seconda corrente teologica: è costituita da quei Teologi i

---

neque in ipso instanti infusionis animae sanctificata fuit» (1. 3, d. 3, q. 2, cfr. GRABMANN, Kardinal Guglielmus Petri de Godino, O.P., und seine Lectura Tbomasina, in «Divus Thomas» [Frib.] 4 [1926] p. 400-1).

166 «Utrum in ipso instanti suae infusionis sanctificata fuerit» (cfr. PIANA C.,

Questione inedita «De sanctificatione B. V. Mariae» di Bombologno da Bologna O.P., in «Studi Francescani» 13 [1941] p. 189).

167 «Sed si iterum dicat aliquis, quod in ipso instanti in quo anima ìnfundebatur sanctificata fuerit, non est verum» (cfr. ALVA, Radii solis ..., col. 2157).

168 Nel suo «Quodlibet» XV, pone la questione: «Utrum supposito quod B. Virgo fuit concepta in peccato originali, utrum in ilio eodem instanti potuisset habere gratiam?» (AEGIDIUS RoMANUS, Quodlibet XV, q. 20, Bologna, 1481, senza numerazione delle pagine).

169 ... Dicunt ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam quae quidem pendebat et ortum habebat a fide et capite Christo, sicut gratia aliorum sanctorum... per Christum liberata a peccato originali, sed aliter quam alii [i. e. per praeservationem]» (S. BoNAVENTURA, III Sent., dist. 3, p. I, a. 1, q. 1, in corp. Opera, t. III, p. 66c-67a).

170 «Quidam dixerunt quod Virgo fuit per Christi gratiam praeservata ab omni culpa et concupiscentia originali... Sicut enim sancti post originalem culpam contractam mundati sunt ab ea et iustificati per meritum Christi, sic ipsa, ut dicunt, per idem Christi meritum fuit praeservata ...» (cfr. Doucsr V., P.J. Olivi et l'Immaculée Concetuion in «Arch. Frane. Hist.» 26 [1933] p. 561-2).

171 Presso questo Teologo - come pure presso altri - si ha la esplicita ritorsione dell'obiezione contro gli avversari. Maria Immacolata, infatti, non solo fu redenta da Cristo, ma fu redenta in modo più nobile di quello con cui furono redenti gli altri, ossia, con redenzione preservativa. Dice: «Maius beneficium praestat alii qui praeservat ipsum ne labatur in foveam et sordidetur ibi, quam qui permittit eum labi et postea purgaret ipsum et mundaret. Si igitur maximum beneficium conferendum fuit Matri, primum contulit ut videretur» (cfr, GLORIEUX, Une question inédite ..., 1. c., p. 270).

172 «Nec per hoc fuit fìlio aequalis, quia Christus nec habuit peccatum originale nec debitum contrahendi, beata autem Virgo licet non contraxerit, habuit tamen debitum contrahendi et propter hoc etiam Christus potest dici eius Redemptor et adhuc magis quam aliorum, quia eam liberavit non solum a contracto peccato, sed etiam tenuit ne contraheret» (cfr. Dotrcsr V., P.I. Olivi ..., 1. c., p. 562, nota 3).

Anche in questo testo, come in quello precedente, troviamo la ritorsione del paralogismo del Redentore universale.

quali, pur ammettendo (con gli immacolisti) la possibilità del singolare privilegio, negavano tuttavia (con i macolisti) il fatto stesso. Due Teologi si sono in ciò particolarmente distinti:

l'Anonimo Autore delle due «Questioni disputate» (verso il 1280) sull'Immacolata Concezione, e Giovanni Quidort.

L'ANONIMO, nelle sue due «Questioni» (le quali costituiscono un vero trattatello teologico sull'Immacolata) espone con chiarezza e con ordine le ragioni sia pro sia contro la dottrina dell'Immacolata Concezione, sia pro sia contro la relativa festa: son due questioni perciò intimamente connesse. A noi interessa in modo particolare la prima. In essa Egli espone nove argomenti contro l'Immacolata Concezione (tutti argomenti di autorità: S. Agostino, S. Anselmo, la Glossa, Ugo) e diciassette in favore (in buona parte ragioni di convenienza, alcune delle quali divenute poi classiche, decisive ...). Tra le varie ragioni vi è anche questa: «O poté fare la Madre sua purissima da ogni peccato, ma non lo volle, e in tal caso sarebbe stato invidioso, poiché si sarebbe dimostrato invidioso un figlio carnale il quale, potendo farsi una madre purissima, non lo facesse; o non poté, e in tal caso sarebbe stato impotente. Ne segue perciò che Egli poté (farlo) e volle (farlo), e perciò lo fece»173.

Dopo questa ed altre ragioni, uno si aspetterebbe che l'Autore; nel corpo della questione, avesse preso posizione in favore; invece Egli - non ostante l'evidente simpatia per il singolare privilegio - non osa schierarsi tra i favorevoli, e ciò a causa delle autorità ... Ciò non ostante, il suo atteggiamento segna un progresso, un vero passo in avanti sulla tesi comune di quel tempo. Egli infatti incomincia con lo scartare due posizioni estreme («duo errores diversi et contrarii»): quella di coloro i quali rigettavano il fatto dell'Immacolata Concezione come pure la possibilità del fatto; e quella di coloro i quali, al contrario, ammettevano il fatto.

---

173 «Aut potuit facere [Deus] matrem suam purissimam ab omni peccato, sed noluit, et tunc invidus fuit, quia invidus est filius carnalis, qui posset sibi facere matrem purissimam et non faceret; aut non potuit, et tunc impotens fuit. Quare sequitur quod potuit et voluit, et ita fecit» (cfr. GLORIEux, I. c., p. 270, lin. 16-20).

Per l'Anonimo questa ragione non regge per il semplice fatto che, mentre il figlio carnale non può ricavare il bene dal male (e perciò pecca se non preserva dal peccato la madre sua), Dio invece può ricavare il bene anche dal male e perciò permetterlo (ibid., p. 278, 38-44).

Egli vuol tenere una via di mezzo: pur negando il fatto (per le solite ragioni), ammette e prova la possibilità intrinseca del medesimo, ossia, che ciò avrebbe potuto verificarsi «de potentia Dei absoluta», ma non già «de potentia Dei ordinata». Iddio - dice - «poté, ma non volle (preservarla), perché ciò non si accordava né con la sua potenza né con la sua misericordia, e perché l'esigeva l'ordine dell'universo, come sopra ho esposto»174. Parlando di quest'ultima ragione (l'ordine dell'universo), l'Anonimo ritiene che «Dio avrebbe fatto meglio se l'avesse preservata ...» solo per rispetto alla Vergine (ossia, sarebbe stato un «bene particolare»), ma non già per rispetto all'ordine dell'universo (per rispetto al «fine comune)»175; la Madonna, come tutti gli altri, ricevette da Adamo la sentenza di condanna, e da Adamo il peccato originale. Ciò era richiesto - dice - dalla sua divina giustizia. Inoltre, è segno di maggiore misericordia e clemenza - secondo l'Anonimo - rialzare e pulire uno che è caduto, anziché preservarlo dal cadere (pur riconoscendo che la preservazione dalla caduta è un «maggior beneficio»). Infine, è segno - dice - di maggior potenza e sapienza ricavare il bene dal male (anziché impedire il male), e il bene ricavato dal male appare dal fatto che, dopo averla mondata dal peccato originale, l'ha esaltata tanto da renderla Madre sua (cfr. GLoRrnux, Lc., p. 276- 277).

Ciò nonostante, il fatto che la possibilità dell'Immacolata Concezione sia stata esplicitamente riconosciuta, provata e difesa, segna, per sé stesso, nella storia del dogma dell'Immacolata, un reale e notevole progresso. Il problema è già posto; gli argomenti pro e contro sono

chiaramente presentati, tutte le ragioni di convenienza (compresa la ritorsione del paralogismo del Redentore universale) vengono chiaramente esposte. Il terreno è sbarazzato dagli ostacoli. La via è aperta (cfr. GLORIEUX, l.c., DENEFFE, l.c.).

Un altro Teologo che ha dimostrato l'intrinseca possibilità del singolare privilegio è GIOVANNI QUIDORT O.P. di Parigi (1284-86). Dopo aver riferito la sentenza di coloro («Quidam») i quali ritenevano che la Vergine era stata santificata o aveva potuto essere santificata «nell'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo», per

---

174 «Dico quod potuit (Deus) sed noluit, quia non decuit nec suam potentiam nec suam misericordiam, quia id exigit ordo universi» (cfr. GLORIEUX, I. c., p. 278, 32-34).

cui «si può giustamente celebrare la sua Concezione»176, conclude negando il fatto dell'Immacolata Concezione. Ammette tuttavia che ciò «si possa dire», e perciò ritiene per lo meno la possibilità del fatto, pur negando il fatto stesso per il solito motivo: «perché le autorità dei Santi dicono il contrario»177. E cita S. Agostino, S. Bernardo e S. Anselmo.

Anche qui abbiamo un reale passo in avanti verso il trionfo del singolare privilegio.

3. Terza corrente teologica: coloro che hanno ammesso sia la possibilità sia il fatto dell'Immacolata Concezione. Sono: 1) quei «quidam» anonimi dei quali padano vari teologi del sec. XIII; 2) lo pseudo-Anselmo; 3) Robetta Grossatesta; 4) Stefano de Bourbon O.P.; 5) Guglielmo da Ware; 6) Riccardo da Mediavilla; 7) Riccardo da Bromwich; 8) S. Pietro Pascasio; 9) B. Raimondo Lullo. Esisteva perciò - come vedremo - anche nel sec. XIII, una discreta corrente teologica in favore dell'Immacolata Concezione.

Incominciamo da quegli ANONIMI («quidam»), dei quali parlano, in vari tempi, vari teologi macolisti. Ne parlano infatti S. Bonaventura (fl. 1250) 178, S. Alberto Magno (fl. 1242-1254) 179, Bom-

---

175 «Ad aliud: melius fecisser Deus si eam ab omni peccato praeservasset; dico quod melius fecisset quantum ad illam Virginem quae nullam naturam malitiae incurrisset vel habuisset; non tamen melius quantum ad universalem ordinem, ,ii visum est; sed melius fuit quod mundaretur et purgaretur, et sic in Matre Dei exaltaretur; hoc enim attestatur divinae iustitiae, clementiae, potentiae et sapientiae» (GLORIEUX, 1, c., p. 279, 5-11).

176 Sic dicunt quod Beata Virgo fuit sanctificata simul et animata ... Et ideo quia sic sanctificata fuit vel potuit, merito potest celebrari eius conceptio» (cfr. FRANCESCO DE GURMARAENS, O.F.M. Cap., op. cit., p. 22, nota 47).

177 «Sed licet posset sic dici, tamen auctoritates sanctorum dicunt contrarium» (ibid.).

Anche il P. Bonnefoy ha ammesso che «Jean Quidort reconnait la possibilité intrinsèque du privilège ainsi compris, ce qui marque un progres par rapport à maints de ses prédécesseurs» (BONNEFOY, Le ven. Jean Duns Scot ..., p. 62).

178 Quidam dicere voluerunt...» (S. BONAVENTURA, III Sent., d. 3, a. 1, q. 2, in c). Né giova asserire che quei «quidam» possono essere teologi del sec. XII e che S. Bonaventura non avrebbe fatto altro che presentare la loro dottrina rivestita della terminologia di allora (nel sec. XIII) vigente, per cui il «P. Roschini - secondo P. Chiettini - ha il torto di ascrivere ad alcuni

presunti teologi della metà del sec. XIII quello che è invece il frutto delle personali intuizioni del Dottore Serafico» (CHIETTINI E., O.F.M., La prima santificazione di Maria SS. nella scuola francescana del sec. XIII, in «Virgo Immaculata» VII, 1, p. 32; AMERI G., O.F.M., Duns Scoto e l'Immacolata, in «Collectanea Franciscana» 28 [1958] p. 29 ss.). Il Dottore Serafico, infatti, non una sola volta, ma a più riprese attribuisce l'argomentazione a quei «quidam»: («rationem assignant», «dicunt», «addentes» ecc.):

134

bologno da Bologna180, Pietro Giovanni Olivi, O. Min. (fl. 1273)181, l'Anonimo Autore delle due «Quaestiones disputatae» (verso il 1280)182, Nicola Ockam (fl. 1282)183, Giovanni Quidort O.P. (fl. a Parigi 1284-86)184, Egidio da Roma O. E. S. A. (1285-al 1291)185, l'Anonimo D. W. 359 di Firenze (1296)186, Guglielmo de Ware O. Min.187.

Pur ammettendo che qualcuno dei surriferiti Teologi possa alludere e, di fatto, alluda ai Teologi inglesi del secolo XII, non si può

---

cosa che non farebbe se tali espressioni fossero «frutto delle sue personali intuizioni e delle (sue) geniali intuizioni». P. Galot ha confermato la legittimità di questa nostra ovvia interpretazione: «Il [S. Bonaventura] declara expressément: "A la foi chrétienne, comme le dit la position mentionnée, il n'y a point de repugnance, par le fait que dicent ... ". La justifi.cation de l'Immaculée Conception par une rédemption préservative, qui rend la privilège conforme a la foi, n'est clone pas une invention personnelle du Docteur Seraphique; celui-ci la rapporte nettement comme venant d'autrui» (Marie, di Du Manoir, t. VII, 1964, p. 62).

179 «Hoc quidam praesumpserunt dicere, scilicet, quod contraxit quidem originale in causa et materia corporis, sed quia Spiritus Sanctus et anima simul venerunt ad corpus, et Spiritus Sanctus " omnibus mobiliar est" (Sap. 7, 24), ideo praevenit animam in introitu corporis et emundavit, ut animam originali reatu inficere non posset» (S. ALBERTO M., III Sent., d. 3, a. 4, ed. Borgnet, t. 28, p. 46b).

180 «Quidam namque dicere voluerunt quod animae Beatae Virginis in instanti suae infusionis collata fuit gratia, per quam facta est sua sanctificatio» (BOMBOLOGNO DA BOLOGNA, III Sent., d. 3, a. 1, q. 2, ed. critica di Cel. Piana, Questione inedita «De sanctificatione B. V. Mariae» di B. da B., in «Studi Francescani» 13 [1941] p. 189). Asserisce inoltre che una tale sentenza è «estranea» (forestiera) e che «modo non tenetur» (ibid.).

181 Quidam dixerunt quod Virgo fuit per Christi gratiam praeservata ab omni culpa et concupiscentia originali» (cf. DOUCET V., art. cit., p. 562).

182 «Dixerunt enim aliqui quod Virgo gloriosa concepta fuit omnino sine originali» (cfr. GLORIEUX, l.c., p. 274).

183 «Alii dicunt quod fuit purgata (a) peccato, dicunt quod intellexerunt de peccato quod habuisset si Mater Dei non fuisset. Unde dicunt quod simul fuit anima creata et infusa et sanctificata» (NICHOLAUS DE OCKAM, III Sent., d. 2; presso De Guimaraens, I. c., p. 23).

184 «Quidam dicunt... quia culpa tunc non fuerat nec erat, sed fuisset nisi sibi gratia fuisset» (JOANNES QUIDORT, III Sent., d. 3, q. 2; presso De Guimaraens, 1. c., p. 198).

185 «Sciendum aliquos voluisse dicere... Beatam Virginem non fuisse in peccato originali conceptam» (AEGIDIUS ROMANUS, Quodlibet VI, q. 20, ed. di Venezia, 1502, f. 84vb). La questione fu disputata nel 1292.

186 «Aliqui pie ponunt quod B. Virgo peccatum originale non contraxit nec habuit» (III Sent., d. 3, q. 2, ms D. VI 359 della Bibl. Naz. di Firenze (cfr. DOUCET V., «Arch. Frane. Hist.» 26 [1933] p. 562).

187 «Dicunt aliqui, quod non est inconveniens attribuere hanc praerogativam Matri Dei» (Fr. GULIELMI GUARRAE, Fr. JOANNIS DUNS SCOTI, Fr. PETRI AUREOLI, Quaestiones disputatee de Immaculata Conceptione B. Mariae V., Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1904, p. 11).

tuttavia escludere che nel secolo XIII esistesse una vera corrente teologica, sia pure in netta minoranza, in favore dell'Immacolata Concezione. Sono troppi i testimoni di una tale corrente. Gli stessi Editori delle opere di S. Bonaventura ammettevano che «in quel tempo» (al tempo cioè di S. Bonaventura) vi erano alcuni «difensori della pia sentenza»188. È il senso ovvio del termine «quidam» e del termine «aliqui».

E che cosa insegnavano quei tali? ... Il loro insegnamento ci è stato conservato, per lo meno, in sintesi, dai loro stessi avversari.

Incominciamo da quanto ci vien fatto conoscere, nei riguardi dei medesimi, da S. Bonaventura: essi negano che la Vergine, nell'istante stesso dell'infusione dell'anima al corpo, avesse contratto il peccato originale, essendo stata preservata, e ciò per i meriti di Cristo Redentore189 e per varie ragioni190.

La dottrina dell'Immacolata - come è evidente - presso quei «quidam» può dirsi completa. Ammettevano tuttavia la teoria agostiniana della carne (embrione) infetta191. Ciò induceva quei tali «quidam» ad ammettere nella Vergine la sola «causa» dell'infezione del peccato originale, non già l'infezione stessa192. In altri termini, si veniva ad ammettere, nella Vergine, il «debitum peccati», non già il peccato originale.

Passiamo ora alla sentenza di quei tali («quidam») come ci viene riferita da Pietro Giovanni Olivi. Egli ci fa sapere che costoro asserivano: 1) che la Vergine era stata preservata da ogni colpa o concupiscenza originale 2) che ciò era avvenuto per «la grazia di Cristo», «dalla grazia mediatrice del Redentore». «Come i Santi

188 «Illa aetate, quidam defensores piae sententiae, in medium proferebant ...» (Opera omnia, III, 69).

189 «... dicunt bea tam Virginem ab originali peccato libera tam per gratiam quae pendebat et ortum habebat a fide et capite Christo, sicut gratia aliorum Sanctorum» (S. BONAVENTURA, III Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2).

190 ... non repugnat auctoritati Sacrae Scripturae et fidei christianae... Veritati Sacrae Scripturae, inquam, non repugnat, immo potius consonat...» (ibid.). «Haec autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia, tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virginis praerogativam singularem, guae debuit in dignitate sanctificationis caeteros sanctos et sanctas praeire; tum etiam propter ordinis decorem ...» (ibid.).

191 ... licet illa gratia praeveniret animae infectionem, non tamen praevenit carnis foeditatem» (ibid.).

192 «... beata Virgo non habuit infectionem orìginalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam» (ibid.).

sono stati Liberati dalla colpa originale dopo averla contratta e giustificati per il merito di Cristo, così Lei, come dicono, per lo stesso merito di Cristo, fu preservata affinché non fosse originalmente infetta e affinché nel primo istante dell'infusione dell'anima sua al suo corpo fosse totalmente mondata dall'infezione»193.

Anche qui abbiamo tutta la dottrina cattolica sul singolare privilegio (nel primo istante dell'infusione dell'anima al corpo, la Beata Vergine fu preservata dalla colpa originale, per i meriti di Cristo Redentore). Vi è ancora, anche qui, la teoria agostiniana della infezione della carne.

Anche la dottrina immacolista di quei tali («quidam») dei quali parla Giovanni Quidort O.P., appare completa. Quei «quidam» infatti, dicevano: 1) che la Vergine fu insieme santificata, non dal peccato in cui si trovava, ma in cui si sarebbe trovata se in quel momento non fosse stata santificata»194; e ciò avvenne per via di preservazione, come appare dall'esempio che quei tali portavano: se uno sta per cadere nel fango e ne viene impedito da un altro, costui può dire: io ti ho liberato dal fango in cui saresti caduto, se io non ti avessi sostenuto; 2) tale preservazione dalla colpa originale avvenne per i meriti di Cristo Redentore. Quei «quidam» infatti ritorcevano contro i loro stessi avversari l'obiezione desunta da Cristo Redentore universale, servendosi di un «anziché» («immo») che esalta vieppiù una tale redenzione195. Dinanzi ad una tale ritorsione,

---

193 «Quidam dixerunt quod Virgo per Christi gratiam praeservata ab omm culpa et concupiscentia originali» (cfr. DOUCET V., P. J. Olivi et l'Immaculée Conception, in «Arch. Frane. Hist.», 26 [1933] p. 562).

194 «Anima Virginis non fuisset praeservata ab originali infectione et culpa, im, mo a corpore suo vitiose formato fuisset necessario infecta, nisi intervenisset mediatrix gratia - Redemptoris. Sicut enim sancti post originalem culpam contractam mundati sunt ab ea et iustificati per meritum Christi, sic ipsa, ut dicunt, per idem Christi meritum fuit praeservata, ne originaliter inficeretur, et ut in primo instanti infusionis suae animae (ad) corpus suum ab infectione concepta totaliter purgaretur» (ibid., p. 562-563).

«Sed dicunt quod beata Virgo fuit sanctificata simul et animata, non a peccato in quo erat, sed in quo fuisset nisi tunc sanctificata fuisset. Unde in animatione beatae Virginis ista tria [creatio animae, infusio, sanctificatio] simul tempore fuerunt» (JOANNES PARIS., III Sent. d. 3, presso De Guimaraens, I. c., p. 198).

195 «Si aliquis vellet cadere in luto, qui apprehenderet manum eius posset dicere sic: ego erexi te de luto in quo cecidisses nisi te apprehendissem, sicut dicitur aliquis aliquem liberare a magno infortunio qui eum iuvat ne in illo cadat ... Item hoc derogaret dìgnitati matris Dei - et Filii, quia ipsa nunquam pertinuisset ad redemptionem generalem Filii unde nec mater Redemptoris. Sed illi dicunt quod im-

il Quidort se la cava dicendo: «Di questa risposta non me ne curo, perché va contro l'autorità dei Sanni»196.

L'Anonimo di Firenze, ci fa sapere che quei tali, oltre alla completezza dottrinale sull'Immacolata Concezione, liquidarono anche la teoria della carne infetta che avrebbe dovuto infettare l'anima. Secondo quei tali («ailiqui»): 1) fa Beata Vergine non contrasse e non ebbe il peccato originale, perché Iddio «nello stesso istante in cui l'anima fu creata e unita al corpo, poté dare la grazia», ed «era conveniente che la desse, perché era conveniente che la Madre di Dio fosse quanto era possibile purissima». Ebbe, tuttavia, a differenza di Cristo, il debito di

contrarre il peccato originale197; «Cristo può dirsi suo Redentore con maggior ragione che degli altri, perché non solo l'ha liberata dal peccavo contratto, ma l'ha preservata dal contrarlo»198. Abbiamo qui una vigorosa ritorsione, contro gli avversari, dell'obiezione desunta da Cristo Redentore universale. Qui non si accenna affatto a infezioni della carne. E gli elementi della dottrina sull'Immacolata Concezione sono tutti presenti199.

---

mo, quia licet peccatum non habuit, tamen si non fuisset sanctificata, peccatum originale habuisset, et sic ad redemptionem pertinuisset. De ista responsione non curo, quia ipsa est contra sanctos ...» (ibid.).

197 Aliqui pie ponunt quod B. Virgo peccatum originale non contraxit nec habuit. Hoc enim fuit possibile Deo, quia in eodem instanti potuit dare gratiam in quo anima fuit creata et corpori unita: et sic numquam fuit debitrix justitiae originalis. Hoc etiam facere congruum fuit, quia decens fuit ut Mater Dei esset purissima quantum possibile erat; etiam ultra alios ubi plus debebatur ... Beata Virgo, licet non contraxerit, habuit tamen debitum contrahendi» (cfr. DOUCET V., P.J. Olivi ..., I. c., p. 562, nota 3).

198 «Beata autem Virgo licet non contraxerit, habuit tamen debitum contra, bendi et propter hoc etiam Christus potest dici eius Redemptor et adhuc magis qu,zm aliorum, quia eam liberavit non solum a contracto peccato, sed etiam tenuit ne contraherer» (ibid.).

199 Il manoscritto dell'Anonimo D. VI, 359 di Firenze, data se stesso dal 1296; la nota, tuttavia, sull'Immacolata Concezione è di un'altra mano e con altro inchiostro. P. Bonnefoy, fondandosi sulla ritorsione del paralogismo del Redentore universale, asserisce che una tale ritorsione si trova, per la prima volta, presso Scoto e perciò ne deduce che il suddetto manoscritto sia posteriore a Scoto (cfr. Le Ven. Jean Duns Scoto ..., p. 260). Ma si può rilevare che la ritorsione del paralogismo del Redentore universale si trova anche presso Giovanni Quidort - come abbiamo già veduto - e presso l'Autore anonimo delle due «Questioni disputate» - come abbiamo pure già visto - nonché presso il Maestro di Scoto, Guglielmo di Ware (come presto vedremo), e presso Roberto Grossatesta, come ammette lo stesso P. Bonnefoy: «la formule essentielle [di una tale ritorsione] se trouvait déjà chez Grossetète [+1253] et avait été reprise par Duns Scot» (op. cit., p. 221). È falso perciò che una tale «ritorsione» si trovi «per la prima volta» presso Scoto.

Lo PSEUDO-ANSELMO, nella famosa Lettiera «Conceptio veneranda» ai Vescovi d'Inghilterra (composta verso il 1200 e diffusa sotto l'autorevole nome di S. Anselmo), dopo aver narrato tre miracoli (la visione dell'Abate Bisino, [a istantanea risoluzione di un chierico da darsi al servizio di Maria SS., e la liberazione di un indegno Sacerdote dalle mani dei demoni) conclude contro i nemici della festa della Concezione di Maria, asserendo che, se non vogliono celebrare la «concezione carnale», celebrino almeno la «concezione spirituale», ossia «l'unione dell'anima nuova e pura per opera di Dio, al corpo»200.

Questa Lettera, per vari secoli, venne letta in varie chiese, nelle lezioni della festa, ed esercitò un notevole influsso in favore della stessa festa. In tale Lettera, Maria veniva dichiarata santa nel primo istante della sua esistenza, allorché cioè incominciò ad esistere come persona.

ROBERTO GROSSATESTA, Vescovo di Lincoln (+1253), Cancelliere dell'Università di Oxford, fondatore della Scuola Francescana di Oxford (fl. 1230), in un discorso sulla Madonna («Tota pulchra es») stabiliva la possibilità del singolare privilegio. Ammetteva, infatti, che l’immunità della Vergine dal peccato originale poteva concepirsi nel senso che la Vergine, «nella stessa infusione dell'anima razionale (al corpo), sarebbe stata mondata e santificata e, in tal modo,

sarebbe stata purgata non già dal peccato contratto, ma dal peccato che avrebbe contratto se, nella stessa infusione dell'anima (al corpo) non fosse stata santificata»201. Recente-

---

200 «Quod autem duae sint conceptiones, notum est peritis. Una carnalis, guae vin ac mulieris copulatione agitur; alia spiritualis, quando nova anima et pura, Deo operante, corpori divinitus adunatur. Quibus non placet carnalem matris dominicae celebrare conceptionem, placeat saltem spiritualem eius creationem, corporisque cum anima copulationem celebrare. O quanta est dies illa in qua nostrae Reparatricis anima dignissima, Spiritus Sancti sacrarium postmodum futura, creatur, consecratur et sanctissimo corpori unitur» (PL 159, 3218).

201 «Purgatam itaque credimus eam ab originali in utero matris, Quae purgatio potuit altero duorum modorum fuisse: uno videlicet, ut ipsa vere haberet originale peccatum aliquamdiu post infusionem animae rationalis, ante ortum tamen ex utero matris operatione Spiritus Sancti purgata et sanctificata fuisset; alio autem [modo] ut in ipsa infusione animae rationalis esset mundata et sanctificata, et hoc modo esset purgatio non a peccato quod aliquando infuit, sed quod infuisset nisi in ipsa infusione rationalis animae sanctificata fuisset» (cfr. Fr. SERVUS OF ST. ANTHONIS, O.F.M. Cap., Robert Grosseteste and the Immaculate Conception, in «Collectanea Franciscana», 28 [1958] p. 221-222).

mente il P. Servo di S. Antonio O.F.M. Cap., ha trovato e pubblicato il testo di un altro discorso (composto vero la fine della vita) dai quale appare che il Grossatesta ha ammesso non solo la possibilità ma anche il fatto dell'Immacolata Concezione. Asserisce infatti che «è conveniente che la Madre di Dio e dell'uomo, all'inizio della sua vivificazione202, sia stata purgata del fomite della concupiscenza e dalla macchia del peccato»; «era più conveniente che Ella ... mai fosse inquinata e macchiata dal peccato»203.

Presso Grossatesta troviamo il concetto di redenzione preservativa. Egli asserisce che la Vergine fu «redenta non da una colpa contratta, ma da una colpa che avrebbe contratto se non fosse stata prevenuta dalla grazia»204.

Roberto Grossatesta è uno degli iniziatori del movimento immacolista nella Chiesa. Dal Grossatesta - come ha ammesso anche il P. Bonnefoy - (o. c. p. 221) - dipendono Guglielmo de Ware e Duns Scoto.

STEFANO DE BOURBON O. P. (+v. 1262) parla con discreta esattezza del singolare privilegio mariano. Dice, infatti, che la Vergine «non fu santa allorché venne concepita carnalmente», ma allorché venne concepita «spiritualmente». Questa concezione spirituale avvenne nel grembo materno, allorché, dopo l'organizzazione del corpo, verso il quarantesimo giorno, «l'anima di Lei venne infusa e santificata ...». In tal modo «la grazia di Dio ... la mondò dall'originale»205 nel senso - naturalmente - spiegato dal Grossatesta,

---

202 Ha rilevato il P. Servo che l'espressione «ab initio suae vivificationis» significa il momento dell'infusione dell'anima al corpo, come risulta da un passo del discorso «Egredietur virga», dove parla dell'embrione «infusione animae vivificandum» (I. c., p. 220, nota 46).

203 «Decentius autem est Deum hominem... concipi et nasci de muliere inesperta motus carnis concupiscibiles, et etiam eorum inexpertibilis, et nequaquam umquam inquinata et maculata peccato, quam de experta vel expertibili vel aliquando inquinata et maculata peccato ... Decet ergo, ut Mater Dei, et hominis sit ab initio suae vivificationis in utero purgata et

fomite concupiscentiali et macula pec, cati...» (Fr, SERVUS OF ST ANTHONIS, l.c., p. 220). Al P. Bonnefoy è sfuggito completamente questo testo, per cui ha annoverato il Grossatesta tra gli avversari dell'Immacolata Concezione.

204 «Similiter dicitur quod redempta non fuit a culpa quae infuit sed quae infuisset si gratia praeventa non fuisset» (cfr. LONGPRÉ E., Robert Grossetéte et l'Immaculée Conception, in «Archiv. Frane. Hist.» 26 [1933] p. 550-551).

205 [B. V. Maria] nec fuit sancta quando carnaliter concepta est, nec de ea, ratione illius status, solemnizandum est ... Veruntamen quia est conceptio eius spi-

ossia: la mondò non già dal peccato contratto, ma dal peccato che avrebbe contratto se non fosse stata santificata nel momento dell’infusione dell'anima al corpo, e perciò nel primo istante della sua esistenza come persona206. Il de Bourbon scriveva prima di S. Tommaso.

GUGLIELMO DE WARE O. M. (+ v. 1305) professore dell'Università di Oxford e, secondo l'antica tradizione, maestro di Scoto, nel Commento al terzo Libro delle Sentenze, si domanda «se la B. Vergine sia stata concepita nel peccato originale». Riportati gli argomenti sia in contrario sia in favore, riferisce le tre sentenze dei Teologi di quel tempo: a) la prima afferma la contrazione del peccato originale e la permanenza in esso per qualche tempo; b) la seconda afferma la preservazione dal peccato originale: c) la terza (quasi intermedia e quasi conciliatrice delle due precedenti) ammette insieme, in qualche modo, la contrazione del peccato e la immunità del medesimo nello stesso primo istante dell'esistenza dell'anima di Maria SS. (Ennico di Gand)207.

---

ritualis, scilicet, quae fuit facta in utero materno quando circa quadragesimum diem, organizato eius corpore in utero matris, anima eius est infusa et in utero sanctificata, ad illam secretam conceptionem debent festum suum retorquere, qui de ea festum conceptionis celebrant, quando scilicet infusa Dei gratia in utero matris sanctificavit tabernaculum suum Altissimus et eam ab originali mundavit» (STEPHANUS DE BOURBON, Tractatus de diversis materiis praedicabilibus, pars II, tit. 6; presso ALVA, Radii solis, col. 1574).

206 È strano il modo con cui il P. Bonnefoy cerca di minimizzare l'importanza di questo testo. Scrive: «Étienne de Bourbon (+v. 1262), grand predicateur de son vivant, est surtour connu dans les milieux litteraires, pour ses anecdotes. Il ne fasait pas que raconter des histoires. C'est aussi qu'il parle de Théologie lorsqu'il interprète la fète de la conception» (BONNEFOY, Le Ven. Jean Duns Scot ..., p. 70). Non si vede che cosa c'entrino qui «les histoires» con un autentico testo «teologico» ordinato a spiegare «teologicamente» la «festa della Immacolata Concezione». La distinzione tra Concezione «carnale» e Concezione «spirituale» (in senso immacolistico) è dovuta - come abbiamo già veduto - allo pseudo-Anselmo, nella Lettera «Conceptio veneranda». Il de Bourbon, evidentemente, segue la terminologia e il significato che essa ha in tale Lettera.

207 «Una opinio dicit, quod concepta fuit in originali peccato, et quod in eodem instanti purgata et sanctificata, in alio tamen et alio signo eiusdem instantis.

Alia est opinio, quod in originali sit concepta et non in eodem instanti mundata.

Alia est opinio, quod non contraxit originale» (Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli quaestiones disputatae de Immaculata Concepttone Beatae Mariae Virginis, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1904 p. 2, 3, 4).

Anche Scoto proporrà poi queste tre stesse sentenze (cfr. MIGLIORE P., O.F.M. Conv., La dottrina dell'Immacolata in Guglielmo de Ware O. Min. e nel B. Giovanni Duns Scoto O. Min., in «Miscellanea Francescana» 54 [1954] p. 433-538).

Le ragioni contrarie al singolare privilegio si riducono a tre:

a) ['universalità del peccato ooiiginale nei discendenti da Adamo;

b) l'universalità della Redenzione operata da Cristo;

c) asserzione implicita o anche esplicita di Padri e Dottori, per es. S. Bernardo.

Guglielmo aderisce alla pia sentenza, non essendo certa la sentenza contraria a:l singolare privilegio. Egli «vuol tenere» quella favorevole, preferendo peccare per eccesso (affermando il singolare privilegio) anziché per difetto (negandolo)208.

Ciò premesso, il de Ware imbastisce fa sua dimostrazione in favore del singolare privilegio su tre punti: possibilità del singolare privilegio, congruenza, e attualità: «potuit, decuit, ergo fecit»209.

a) Possibilità del singolare privilegio. «La concupiscenza - ha rilevato giustamente P. Migliore - secondo Guglielmo, quale «infectio carnis» o «qualitas morbida», non è il peccato originale, la cui sede è l'anima; è tuttavia legata al peccato originale in rapporto di connessione e di causalità. Egli pertanto si trova nella necessità di dimostrare come sia possibile che la «infectio» non sia comunicata dalla carne dei genitori alla carne della prole, e il suo sforzo si concentra appunto nello spiegare una purificazione della carne all'atto della concezione, prima dell'infusione dell'anima, e prima che la carne generata diventi il corpo della Vergine. La purificazione, nota Guglielmo, non è la santificazione; questa può aver luogo soltanto nell'anima, sede del peccato e della grazia»210.

«Il suo pensiero merita qui particolare attenzione; egli infatti in questo non si distacca soltanto dal discepolo, per le ragioni che vedremo, ma anche da tutti coloro che ammettevano, prima e dopo di Lui, che la «qualitas morbida» nel caso della Vergine si

---

208 «Alia est opmio, quod non contraxit originale, quarn volo tenere, quia, si debeam deficere, cum non sim certus de altera parte, magis volo deficere per superabundantiam, dando Mariae aliquam praerogativam, quam per defectum, diminuendo vel subtrahendo ab ea aliquam praerogativam, quam habuit» (o.c., p. 4).

209 «Primo volo ostendere possibilitatem, secundo congruentiam, tertio actualitatem ...» (o.c., p. 4-5).

210 «Ex parte autem seminantis fuit in ea [massa carnis] qualitas morbida; sed eatenus, quia fuit inde formandum corpus Virginis, fuit mundata, non dico sanctificata, quia sanctificari non potest, nisi quod est susceptivum peccati et gratiae cuiusmodi est sola anima» (o.e., ivi).

comunicasse alla prole almeno per l'istante della concezione iniziale e che venisse estinta prima dell'infusione dell'anima. Per Guglielmo nel momento stesso in cui la materia, dalla quale doveva formarsi il corpo della Vergine, cessa di essere carne dei genitori, si verifica l'intervento purificatore di Dio i:n modo che quella materia, che è ordinata alla persona privilegiata della Vergine, è già purificata, nonostante che nell'istante immediatamente anteriore fosse realmente infetta della congiunzione e appartenenza ai genitori211.

«Possibile fuit Deo praeservare illam massam ab infectione vel qualitate morbida, in quantum ex ea debuir formari corpus Virginis». Non si tratta quindi d'una purificazione della carne, posteriore alfa concezione incoativa; ma di preservazione, o di purificazione all'atto della concezione attiva, in modo che il soggetto passivo della concezione risultasse già purificato dalla macchia, in vista della futura appartenenza e congiunzione all'anima della Vergine. Il risultato pertanto sarebbe l'esenzione piena dalla colpa originale, in quanto la Vergine, non solo non avrebbe contratto il peccato originale nell'anima, ma nemmeno la macchia nella carne.

«Guglielmo cerca di spiegare come ciò sia possibile in ordine fisico e vi riesce in sostanza abbastanza felicemente. Si tratta di vedere se il medesimo soggetto che è infetto dalla "qualitas morbida" fino all'ultimo istante dell'appartenenza ai genitori, possa nell'istante successivo, in cui, distaccato dai genitori, comincia a costituire un nuovo ente a sé, un nuovo organismo, esistere senza la detta "qualitas". Guglielmo risponde di sì, e ne dà come ragione la distinzione reale: la macchia della carne è un reato che va distinto dalla sostanza della carne, ed è perciò da questa separabile»212. (cfr. MIGLIORE P., art. cit., p. 453-454).

Con ogni probabilità, quel «reato» (distinto sia dal peccato originale sia dalla carne infetta) non è altro che il «debitum pec-

____

211 Ibid.

212 «Cum igitur infectio ista sive qualitas morbida non sit substantia, sed reatus differens ab ea, possibile fuit Deo praeservare illam massam ab infectione vel qualitate morbida, in quantum ex ea debuit formari corpus Virginis, quamvis infecta fuerit illa massa a parte seminantium» (o.c., p. 5).

Questa sottile distinzione di Guglielmo è sfuggita al P. Bonnefoy il quale l'ha annoverato tra i «semi-macolisti», ossia, tra i sostenitori della «infectio carnis» (op. cit., p. 203). Non essendo riuscito a comprendere il vero pensiero di Guglielmo, l'accusa di contradizione e di indecisione (op. cit., p. 204).

cati». Ogni discendente diii Adamo per via di generazione naturale, è soggetto alla contrazione del peccato originale.

«Cristo - dice - è stato concepito mondo da una monda; la B. Vergine è stata concepita monda da immondi; e tutti gli altri sono stati concepiti immondi da immondi» (o. c., p. 6).

b) Congruenza del singolare privilegio. «Siccome il Figlio suo è la stessa mondezza, fu conveniente - dice - che fosse la Madre sua così monda come poté, e in tal modo la preservasse da ogni colpa». E adduce il celebre passo di S. Anselmo: «Era converuente ecc ...»213.

Inoltre, S. Anselmo - dice Guglielmo - dimostra che Dio poté aver fatto un uomo [discendente dalla infetta stirpe di Adamo] senza peccato; ciò posto, se la Vergine avesse contratto il peccato originale, un tale uomo sarebbe stato più mondo di Lei: cosa indecorosa, poiché è conveniente che H FigHo onori La Madre; ed è conveniente che abbia fatto ciò che poté fare; e da ciò ne segue che così Egli l'ha fatto, dato che il Figlio deve onorare la Madre» (o. c., p. 6).

c) Attualità del singolare privilegio. Che Dio l'abbia fatto, lo dicono - conclude Guglielmo - le autorità. E cita Roberto Grossatesta, Alessandro Neckam [alias: Nequam, che è invece macolista], S. Anselmo [forse Eadmero], Riccardo da S. Vittore [che è poi lo pseudo-Pietro Comestor] e S. Agostino [nel noto passo: «Excepta itaque» ...]. Si appoggia, inoltre, per

sostenere il fatto, sull'applicazione integrale del saluto dell'Angelo alfa Vergine: «Ave, gratia plena». Per questo si ferma a considerare «la molteplice ragione di potenzialità» obbedenziale della oreatura rispetto alla grazia: se Maria è realmente «piena di grazia» - dice - dovette essere attuata in Lei tutta la potenzialità che in Lei si trovava, non soltanto per ragione della sua personalità, considerata in se stessa, ma anche per la sua personalità considerata in rapporto alla maternità divina, per cui dovette trovarsi in Lei tutto ciò che è possibile ad una natura umana non unita ipostaticamente al Verbo (come lo fu quella di Cristo). Se perciò l'immunità dal peccato originale non

213 «Congruentia autem patet, quia, postquam Filius eius est ipsa munditia, congruum fuit, ut faceret Matrem suam ita mundam, sicut potuit, et sic non solum mundaret, sed ab omni immunditia praeservaret; et hoc dicit Anselmus, De conceptu virginali, c. 18: «Decebat.. ..» (o. c., p. 6).

ripugna in un discendente naturale di Adamo, una tale immunità poté trovarsi in Maria (o. c., p. 7).

Dopo aver dimostrato la possibilità, la congruenza e l'attualità del singolare privilegio, Guglielmo passa a rispondere alle obiezioni. Tra queste, merita speciale considerazione quella che impediva i grandi Dottori Scolastici e i loro seguaci dall'aderire alla pia sentenza: l'universalità del peccato originale e l'universalità della Redenzione. Dicevano: «Se la Vergine non avesse contratto il peccato originale, non avrebbe avuto bisogno della morte di Cristo: cosa che è contro Agostino, De perfetione iustitiae: 'Unus est Deus et unus mediator Dei et hominum, Christus Jesus' [1Tim 2,5] senza del quale nessuno viene liberato dalla condanna, sia da quella che ha tratto da colui in quo omnes peccaverunt [Rom.5,12], sia da quella che ha poi aggiunto con le sue iniquità ...» (o. c. p. 4).

A questa fondamentale difficoltà, Guglielmo risponde negando il principio supposto dalla difficoltà. «Tutta la mondezza della Madre - dice - venne dal suo Figlio. Conseguentemente, Ella ebbe bisogno della Passione di Cristo non già per il peccato che ebbe, ma per il peccato che avrebbe avuto se io stesso suo Figlio non l'avesse, per mezzo della fede, preservata»214. Guglielmo - ha rilevato giustamente P. Migliore - «non solo conosceva l'istanza degli avversari, desunta dalla redenzione universale di Cristo, ma da parte sua vi aveva dato una risposta sufficiente, ribadendo la dipendenza della Vergine da Cristo suo Figlio, quanto alla stessa esenzione dal peccato originale» (art. cit., p. 494).

L'influsso di Guglielmo de Ware sui teologi susseguenti è stato notevole, come ha dimostrato lo stesso P. Bonnefoy (o. c., p. 205-209).

214 «Tota munditia matris fuit ei per Filium suum; unde indiguit passione Christi non propter peccatum, quod infuit, sed quod infuisset, nisi ipsemet Filius eam per fidem praeservasset» (o.c., p. 10).

Ci si potrebbe chiedere: per la fede di chi la Vergine (oltreché dai meriti della Passione di Cristo) poté essere preservata? ... Si pososno fare varie ipotesi (cfr. MIGLIORE, art. cit., p. 491-4). Forse si tratta della fede dei genitori della Vergine, considerata come causa meritoria de congruo della piena applicazione del merito redentivo di Cristo. E ciò per analogia con la fede che, secondo gli antichi, si richiedeva nei genitori perché la loro prole di sesso femminile (per i maschi vi era la circoncisione) venisse mondata dal peccato originale.

Il primo a sentirne un benefico influsso fu il suo discepolo Giovanni Duns Scoto[215].

Ha influito inoltre - come vedremo subito - su Riccardo da Bromwich O.S.B., sul Cancelliere dell'Università di Parigi, Francesco Caracciolo[216], su Guglielmo di Nottingham (fl. 1314-5)[217], su Landolfo Caracciolo (fl. 1315)[218], su Pietro Auriol[219], su Ugo di Novocasto (= Newcastle)[220], su Bernardo de Deo[221], su Pietro d'Aquila[222], su Tommaso de Rossy (verso il 1373) il quale lo cita con solenni elogi[223], su Pietro di Candia[224] ecc. ecc.

---

215 «Il (de Ware) trouva un disciple docile en la personne du Docteur Subtil» (BONNEFQY, o.e., 206). Ha rilevato molto bene l'influsso di Guglielmo su Scoto il P. Pietro Migliore, nell'art. cit.

La priorità di Guglielmo Ware su Scoto nell'insegnare l'Immacolata Concezione è stata ampiamente documentata da P. Aquilino Emmen O.F.M., nell'articolo:

Wilhelm von Ware, Duns Scotus' vorlaeufer in der Immakulatalehere. Neue Indikationen in den Werken seiner Zeitgenossen. In «Antonianum» 40 (1965) p. 363-392. Conclude che una tale priorità è una «gloria aeterna, quae non auferetur ab eo» (Dan. 7, 14).

216 «... Francois Caracciolo (fl. 1307) sera aussi un converti de Guillaume, qu' il copie textuallement. Il semble n'avoir pas eu entre les mains les textes scotistes, bien qu'il aiut certainement connu le Docteur Subtil a Paris» (P. BONNEFOY, o.e., p. 206).

217 «... Sur le point de la conception de la Vierge, l'influence du dernier [de Ware] est predominante» (ibid.).

218 «On trouve des citations implicites ou réminiscences non douteuses de Guillaume de Ware chez Landulphe Caracciolo» (ibid.).

219 L'Auriol infatti, oltre a citare con elogio il de Ware, adotta il suo schema: potuit, decuit, ergo fecit (cfr. Fr. GUILIELMI GuARRAE, Fr. JOANNIS DUNS SCOTI, et Fr. PETRI AUREOLI, quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae V., Ad Claras Aquas, 1904, p. 72).

220 Anche Ugo (fl. 1235) segue il potuit, decuit, ergo fecit del de Ware (cfr. UGo DI NOVOCASTRO, III Sent. d. 3, q. 2, presso Balić , a.e., p. 431).

221 Cfr. BERNARDUS DE DEo, Summa praedicabilium (composta nel 1318), presso Balić , art. cit., p. 438).

222 PETRUS DE AQUILA, III Sent., d. 3, q. 1, ed. Paoline, Levanto 1907. «Pierre d'Aquila (fl. v. 1332) a retenu divers elements de Guillaume de Ware» (BONNEFOY, o.e., p. 207).

223 «Thomas de Rossy citera un extrait de ce mème texte de Guillaume de W are et s'excusera de ne pas le produire integralement parce que Pierre d'Aquila l'a fait avant lui» (BONNEFOY, o.e., p. 208). L'editore stesso del Trattato del de Rossy - P. Celestino Piana - non ha esitato a scrivere: «Magni fit auctoritas Gulielmi de Ware» (cfr. EMMEN-PIANA, Tractatus quattuor de Immaculata Conceptione B. Mariae V., Quaracchi, 1954, p. 25).

224 PETRUS DE CANDIA, De Immaculata Conceptione, ed. Emmen, Tractatus quattuor. p. 258, nota 3.

«Dans la question relative a la Conception de Marie, Guillaume n'est pas nom, mé, mais les citations implicites abondent» (BONNEFOY, o.e., p. 208).

RICCARDO DI MEDIAVILLA (Midleton) (+1302) O Min, si trovava a Parigi verso il 1280; vi veniva promosso Maestro nel 1284, ed era actu regens dal 1284 al 1287. Fu Ministro Generale dell'Ordine dal 1287 al 1289 e poi Cardinale. Nel suo Commento alle Sentenze (cominciato verso il 1282-1284 e terminato verso il 1295), Egli nega il singolare privilegio. Ma in seguito, «da vecchio», cambiò opinione e compose una bellissima esposizione poetica dell’Ave Maria (oggi smarrita) in cui asserì espressamente la preservazione della Vergine dsl peccato originale. Ce lo attestano, tra gli altri, il P. Enrico da Were (fl. 1430)225 ed il P. Giovanni Vital O. M. nel suo «Defensorium beatae Virginis», composto dietro richiesta della Facoltà Teologica di Parigi (dal 1387 al 1389) contro Giovanni da Montesono O. P.

Il Vital, nel suo «Defensorium», riporta sei strofette di quel poemetto226. Riccardo da Mediavilla fa appello alla «somma convenienza» del singolare privilegio. Fu forse uno dei «molti Maestri» conquistati alla pia sentenza - come vedremo - dal B. Raimondo Lullo? ... È più che verosimile. In ogni modo è sempre un altro indizio dell'inclinazione dell'Ordine Minoritico (oltre a quello dell'atteggiamento di Girolamo d'Ascoli contro Pietro Giovanni Olivi) verso la pia sentenza, verso il tramonto del sec. XIII.

RICCARDO DA BROMVICH O.S.B. fu monaco dell'Abbazia di Worcester; era studente all'Università di Oxford alla fine del 1302; vi conseguì H Dottorato tra il 1303 e il 1312 (cfr. Little-Pelster,

---

225 «Richardus de Mediavilla qui licet in III [Sent.] ipsam [V. Mariam] obnoxiam fuisse originali [scripserit], in senio tamen positus super Ave Maria pulcherrimum tractatum dictans expresse asserit ipsam fuisse praeservatam» (HENRICUS DE WERLA, O. Min., Opera omnia I: Tractatus de Immaculata Conceptione, edito da S. Clasen, New York, 1955, p. 59).

226 Ecco i versi riportati dal Vital:

Ave gaudens in prosperis

(1) Lux distinta prae caeteris

A rebus obscuris.

(2) Ave cordis et operis,

Originalis vulneris

In rigore furis

(3) Vae quod est ignominiae

vel labes innocentiae

Te non maculavit.

(4) Tecum primum principium

Ne contraheres vitium

Juste dispensavit.

(5) A te Mater et Filia

Regis qui potest omnia

Peccatum secernit.

(6) Haec summa decentia

Derogant contraria

Honori Matrem.

Cfr. JoANNES VITAL, O. Min., Dejensorium beatae Virginis, ed. Aloa, Mon. Ant. ser., c. VI, arg. 10, p. 159a).

147

Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, p. 241). Nel 1302, Riccardo era collega di Scoto (1300-1301) nell'insegnamento universitario di Oxford. Prima però di insegnare a Oxford, Riccardo aveva già composto un Commento ai quattro Libri delle Sentenze227. In questo commento (al terzo Libro), Egli si pone la questione: «Se la Vergine sia stata concepita nel peccato or1ginale». E risponde che «alcuni» («aliqui») rispondono affermativamente, per tre ragioni: perché il Figlio è Redentore universale; perché fu generata in modo ordinario, con la concupiscenza; perché ebbe tutte le pene (dolore, morte) del peccato originale. Contro questa sentenza negativa porta cinque ragioni, tra le quali quella del «Mediatore perfettissimo»228.

Passa quindi a dimostrare (con evidente dipendenza da Guglielmo de Ware) la possibilità, la congruenza e l'aittualità del singolare privilegio (Sent. III; d. 3, q. 1; cfr. «Antonianum» 30 [1955], p. 396).

All'obiezione desunta dalla «infezione della carne», Riccardo risponde adducendo non solo la sentenza della «mondazione della carne» (secondo la sentenza di ispirazione agostiniana), ma anche secondo la sentenza di ispirazione anselmiana intorno all'essenza del

---

227 Nella Biblioteca Capitolare della Cattedra di Worcester si trova un manoscritto con questa iscrizione autografa: «Lectura quam fecit frater Richardus de Bromwich et scripsit manu sua super quatuor libros Sententiarum antequam legit librum sententiarum Oxonii» (LITTLE-PELSTER, o.e.). È questo un dato di fatto, inconfutabile. Orbene, Riccardo da Bromwych si trovava nell'Università di Oxford nel 1302 (Little-Pelster, o.e. p. 241-246). Ne segue perciò che il Commento alle Sentenze di Riccardo da Bromwich sia stato scritto prima del 1302. Non abbiamo dati sicuri per determinare quanti anni prima.

---

228 P. Balić (Duns Scotus et Immaculata Conceptio, in «Antonianum», 30 [1955] p. 395, e il P. Bonnefoy (o.e., p. 201) riconoscono - e il raffronto stesso fra i due testi lo dicono chiaramente - che l'argomento del «Perfetto Mediatore» è stato riportato da Riccardo da Bromwich attraverso la Reportatio cosiddetta Barcinonensis. Orbene, questa «Reportatio» - dice P. Bonnefoy - «serait l'oeuvre d'un compilateur tardif qui aurait ajuté aux leçons que Duns Scot avait données en 1303» (o.e., p. 133). Ciò posto, sorge spontanea la questione: «se Riccardo da Bromwich aveva composto il suo Commento alle Sentenze - come ci fa sapere Egli stesso - prima che insegnasse a Oxford (prima del 1302), come può dipendere dalla Reportatio Barcinonensis sorta non si sa quanti anni dopo il 1303? ... Tanto più che lo stesso P. Bonnefoy fa rilevare che «le cas de Jean de Pouilly réduit à emprunter des notes d'élève [la reportation de Troyes] pour connaitre l'enseignement de Duns Scot en 1308 montre bien la dificulté qu'on avait alors pour se documenter, mème sur des maitres contemporains, enseignent dans la mème ville, aussi longtemps que les textes n'avaient pas été 'publiés ', c'est-a-dire déposés chez les libraires officiels: les 'stationarii'» (o.e., p. 133, nota 280).

peccato originale. Dice infatti che «nello stesso istante in cui viene infusa l'anima potrebbe esserle stata infusa la grazia per mezzo della quale viene rimesso il debito del peccato originale»229.

Riccardo discute anche la sentenza del Gandavense: «Se fu possibile che la Vergine (nel caso della contrazione del peccato originale) sia rimasta in esso per un solo i1stante». Confutati i vari argomenti addotti in favore di questa sentenza, conclude: «anche a causa delle altre cose che sono state dette, al presente tengo un'altra opinione, vale a dive, che la Beata Vergine non fu concepita nel peccato originale»230.

S. PIETRO PASCASIO (+1295-1300) Mercedario, Vescovo di Jaén, morto martive a Granada (6 dic, 1300)231, verso la fine della sua vita, scrisse tre opere, in lingua volgare, nelle quali parla del singolare privilegio. Esse sono: «La vita di S. Lazzaro», «La contemplazione del mercoledì santo» (nel 1295) e «La disputa di Jaén contro i Giudei, sulla fede cattolica» (1299-1300)232.

Nella «Vita di Lazzaro», costui rivolge alla Vergine questo grazioso complimento: «non sei raggiunta, per nessuna via del mondo, da nessun genere di peccato»233.

---

229 «... pro eodem instanti quo infunditur anima posser ei infondi gratia per quam remitteretur debitum peccati originalis» (ib., I.e. p. 396). A torto perciò il P. Bonnefoy ha annoverato Riccardo da Bromwich tra i cosiddetti semi-macolisti (op. cit., p. 211).

230 «... propter etiam alla guae dieta sunt, teneo ad praesens aliam opinionem, se. quod beata Virgo non fuit concepta in originali peccato» (ibid.).

231 Su S. Pietro Pascasio (o Paschal) abbiamo gli scritti seguenti: MANCINI V., O.d.M., Il primo difensore dell'Immacolata Concezione di Maria è stato un Mercedario, S. Pietro Pascasio, Napoli, 1939 (estratto di tesi); ORTUZAR M., O.d.M., S. Pedro Pascual (+1300) y el dogma de la Inmaculada Concepci6n, in «La Inmaculada y la Merced», Roma, 1955, vol. I, p. 383-8; SANCHO BLANco A., O.d.M., S. Petrus Paschasius, Ep. et Martyr, Immaculatae Conceptionis defensor, ibid., II, p. 1-35; e in «De Immaculata Conceptione in Ordine B. V. Mariae de Mercede, in «Virgo Immaculata», vol. III, fase. I, Roma 1955, p. 1-35; MONTUNo MORENTE V., Jaén, por la Inmaculada. Presencia y labor de la Provincia de Jaén en la exaltaci6n y defensa del misterio de la Inmaculada Concepciòn de Maria, in «Boletin del Instituto de Estudios Giennenses», 2 (1955) p. 9-76.

232 Le opere del Santo sono state pubblicate da Valenzuela Pietro Armengaudo, Obras de S. Pedro Pascual, Martyr, Obispo de Jaén y religioso de la Mercede, en su lengua original, con la traducci6n latina y algunas anotaciones. Roma, 1905-1908 (4 volumi). Lo stesso Autore aveva già pubblicato l'op.: De intemerato Deiparae Conceptu in Ordine ipsi sub titulo de Mercede dicato, Roma, 1904.

233 «... no atengues per nenguna via del mon a nengun litnage de pecat» (S. P. PASCAL, Obras, t. I, p. 10, n. 48).

149

Nella «Contemplazione del mercoledì santo», S. Pietro Pascasio pone sulle labbra di Gesù queste parole dirette a sua Madre: «Voi siete quella donna creata da Dio, nella quale non vi è peccato veniale, né mortale, né originale, né attuale, né alcun'altra specie di peccato ... Alcuni dicono che voi, o Madre, siete tenuta al peccato originale, e dicono grande malvagità... Se voi foste obbligata al peccato originale, la nostra madre Eva potrebbe dire che era stata formata

più pura, senza alcuna macchia di peccato, per cui, Madre gloriosa, tacciano gli infedeli che di tale macchia vi incolpano»234.

Nella stessa opera, ossia, nel colloquio di Gesù con sua Madre, tre giorni prima della Passione e Morte, S. Pietro Pascasio, alfa domanda rivolta dalla Madre al Figlio, ordinata a fargli cambiare il modo della Redenzione, pone sulle labbra di Gesù questa risposta: «Madre mia, io sono qui a parlare con Te di quelle cose da evitare le quali riguardano la tua persona, il mio Padre celeste, infatti, mi ha mandato per la tua giustizia: io desidero morire per la natura umana, e ciò, o Madre, ti dovrebbe essere cosa gradita...»235. La grazia di Maria perciò dipende anch'essa dai meriti di Cristo.

Nella «Disputa coi Giudei», il Santo Martire asserisce che se Dio ha potuto preservare dal fuoco i tre giovanetti gettati nella fornace, con quanta maggior ragione ha potuto preservare e difendere la Vergine da ogni macchia236.

---

234 «Vos sots aquella doncella per Deu triada, en la qual pecat venial, ni mortal, ni original, ni actual, ni alcuna altra manera de pecat en vos no s'es cousada ... Alguns dien que vos, Mare, sou tenguda al pecat original, e dien gran malvestat, que ya de sus es dit que lo meu Pare, ans que Adam fos creat, per encarnar lo seu Fill, pura e nera vos hat triada ... E doncs si vos fosseu al pecat original obligada, poguera dir nostra mare Eva, que pus pura era estada formada sens nulla taca de pecat; perque, Mare gloriosa, callense los infeels qui de tal taca vos inculpen» (ibid., t. I, p. 23, n. 13-14).

235 In latino le parole del Santo sono state tradotte così: «Mater mea, ego hic adsum ut loquar tecum de his praecavendis quae ad tuam personam spectant, Nam Pater meus coelestis ad tuam iustitiam misit me; ego cupio pro natura humana mori, et tibi Mater id gratuni esse deberet» (ibid., p. 46, nn. 10, 12, 13, 17, 18).

Non regge perciò la critica del P. Bonnefoy: «ils [S. Pierre Paschal et la «Bibbia pequefia»] oublient de dire que cette gràce a été merité comme toutes les autres gràces de Marie et comme les nòtres, par les souffrances et la mort du Christ Sauveur» (o. c., p. 106).

236 «Quant mes la Verge Maria, per Deu electa, la qual devia concebre e enfantar lo seu Fil, fò per Deu reservata e gordada de tota macula; e persò dix la Scriptura: «Axi com liri entre spines, axi es la mia amada entre les fiors, ço es entre les

Termina il capitolo 48° asserendo che per mezzo della Vergine Maria è stata troncata la testa di Oloferne, ossia, del serpente infernale che ingannò la vergine Eva; poiché per la Vergine Maria pronunziò il Signore la sua sentenza contro il serpente: la Donna schiaccerà il tuo capo» (Obras, vol. II, tit, 48, p. 223).

Anche presso S. Pietro Pascasio perciò noi troviamo tutti gli elementi del dogma dell'Immacolata Concezione.

IL B. RAIMONDO LULLO, appellato il «Dottore illuminato», è una figura di primo piano nella storia del dogma dell'Immacolata Concezione. Di Lui abbiamo una «Vita» sincrona e una «vita critica», scritta dal P. Giov. Battista Soller S. J. («Acta Sanctorum», iunius, t. V, p. 633, 661) 237.

Il Beato Raimondo Lullo parla dell'Immacolata Concezione in parecchie delle sue opere, vale a dire:

filles» (Cant., 2, 2). Altre Scriptura dice: «Tota bella es la mia amada, e macula no es en tu» [ibid., 4, 7]» (Obres, t. II, tit. 47, n. 2, p. 233).

Alcuni anni dopo la morte del Santo, uno scrittore anonimo sintetizzò sotto forma di catechismo, la «Disputa coi Giudei» nel libro dal titolo «Biblia pequefia». In questa si dice che Dio «aco per gracia special, e volch ia reservar del pecat originai, lo qual es mortal, e de toda altra lesié de sutzura... Doncs si la Verge Maria es conçebuda en pecat original, aurem a dir que alguns temps fou en la ira de Deu, ço que no deu dir pas, ne creure; mas que ans de la sua concepdò e apres es stada. en la gracia de Deue en la sua amor. E aço feu Deu e poch fer, per gracia special, tot en axi com feu dels tres infans, los quals foren mesos en la forn per cremar» (ibid. tit. 48, p. 223-4).

237 Nato a Palma de Mallorca (Baleari) verso il 1232, Raimondo Lullo, dopo una vita mondana, nel 1262, si. convertì e prese l'abito di eremita. Dopo aver visitato alcuni Santuari della Spagna, attese, per nove anni, allo studio delle scienze sacre e profane. Dimorò quindi, per qualche tempo, nel Monastero Cistercense di S. Ma. ria la Real (nel suburbio della città di Mallorca) ove compose la sua celebre «Ars Magna», che verrà poi esaminata da «quaranta Maestri e Baccellieri» dell'Università di Parigi, i quali, dopo aver ascoltato le sue lezioni, attestarono con giuramento che essa non conteneva nulla contro la fede cattolica. Verso il 1287 fu a Montpellier, ove compose e lesse pubblicamente l'«Ars demonstrativa» e dove, probabilmente, ricevette il grado di «Maestro» che tutti i documenti gli attribuiscono. Nel 1282 si trovava a Miramar, ove aveva fondato un Collegio di lingue orientali per le Missioni dei Frati Minori. Nel 1287-89 fu a Parigi, ove al tempo del Cancelliere Bertoldo «lesse nell'Aula, il suo Commento sull'Arte generale, per speciale precetto del suddetto Cancelliere» (SOLLER, I.e., p. 645). Nel 1289, dopo aver terminato il suo corse di lezioni a Parigi, fece ritorno a Montpellier. Nel 1298, prima della festa dell'Assunzione, il B. Raimondo si trovava di nuovo a Parigi ove «non omise di leggere di nuovo pubblicamente la sua Arte e dove compose parecchi libri» (SOLLER, I. c., p. 646). Verso la fine del 1299 ritornava nella Spagna e si dava alla predicazione. Nel giugno del 1303 (e poi anche nel 1305) era di nuovo a Parigi ove - come asserisce

1) nel «Liber prindpiorum Theologiae», scritto nel Monastero di S. Maria de la Real 1272 (Obres de B. Lull. Edicié original, Mallorca, IX);

2) nel «Libre de Evast e Blaquerna» del 1283 (1. c., II-VIII);

3) nei «Dialogadones e cantichs d'amor entre l'amich e l'amat», scritti, pochi anni dopo (Aviny6, les obres authéntiques del beat R. Lull, Baircelona, 1935, p. 83);

4) nella «Lectura super artem inventivam et tabulam generalem», terminata nel 1295 (Beati Raimundi Lulli, Opera omnia, Magonza 1721-40, V, dis. 3a, p. 2a q. 127);

5) nel «Libre de Sancta Maria», composto a Montpellier nel 1290 (Avinyò, Les obres ..., p. 1031; Op. omnia, X, 16-17; 21; 36; 87; 88; 82);

6) nell'«Arbre de sciencia», incominciato a Roma nel 1295 (Avinyò, Les obres ..., p. 143-46; Obres de Ramon Lull, XIII, 305);

7) in «Disputatio Eremitae et Raimundi, super aliquibus quaestionibus Sententiarum Magistri Lombardi» del 1298, ove tratta a lungo e di proposito del singolare privilegio (Opera omnia, IV, p, 83-84).

Il Beato Lullo afferma perciò ripetutamente, in più luoghi, l'Immacolata Concezione. Inoltre il B. Lullo ha la gloria di essere stato il primo, fra tutti i Dottori Scolastici, ad esprimere in lingua volgare il singolare privilegio della Vergine, e il primo ad usare l'espressione tecnica, che

diventerà molto tempo dopo comunissima: «Immacolata Concezione» («Immaculata Conceptio»).

Tratta ex professo - come abbiamo detto - dell'Immacolata Concezione nella «Disputatio Raymundi etc.,», composta a Parigi nel 1298, ove riassume la dottrina immacolista sparsa negli altri suoi scritti (dal 1272 al 1298, durante un periodo di 26 anni).

In questa «Disputatio», il Beato pone esattamente la questione: «Contrasse la B. Vergine il peccato originale?» («Utrum beata Virgo contraxerit peccatum originale»). A questa domanda risponde negativamente. E prova questa sua risposta negativa con tre argomenti, vale a dire:

---

il suo biografo contemporaneo - «Artem suarn efficaciter ibi legir et alios libros quamplurimos quos fecerar temporibus retroactis. Interfuit autem Iecturae suae, Magistrorum atque etiam Scholariurn multitudo» (l,c., n. 34, p. 667). Prese parte al Concilio di Vienna (ott. 1311-maggio 1312). I suoi libri - ci dice il biografo contemporaneo - erano «divulgati per universum» (l.c., p. 668). Morì martire nel 1315.

a) Impossibilità, per i! Figlio di Dio, di prendere carne umana da Maria nell'ipotesi che fosse stata macchiata da un peccato sia attuale sia originale; in uno stesso soggetto - dice - non possono unirsi Dio e il peccato. E siccome il modo con cui Dio prese carne dalla Vergine fu il più perfetto in bontà, potenza, virtù e fine che Dio possa operare in una creatura, fu perciò conveniente che il soggetto (che è Maria) in cui Dio prese carne, avesse il maggior grado di potenza, di bontà, di virtù e di fine di cui era capace, sia riguardo all'agente (Dio) che in Lei operava, sia riguardo alla natura del soggetto in cui l'agente operava; in caso diverso, sarebbe mancata la proporzione tra il Figlio di Dio e la beata Vergine in questa operazione augusta con cui Dio prese carne da Maria. La B. Vergine perciò non contrasse il peccato originale, anzi, fu santificata allorché il seme da cui fu formata venne distaccato dai suoi genitori; se invece fosse stata concepita nel peccato originale, non sarebbero stati santificati il suo principio, il suo mezzo e il suo fine, e il suo principio sarebbe stato cattivo e viziato dal peccato, non avrebbe salvata la proporzione col maggior mezzo e fine della perfezione, con la potenza, con la bontà e con la virtù che, come abbiamo detto, si ebbe nella Beata Vergine. Inoltre, nello stesso modo con cui Dio assunse la natura umana, e non un uomo, così, il seme dal quale fu formata la B. Vergine, non trasse il peccato dai suoi genitori, ma fu santificato dallo Spirito Santo, il quale, in tal modo, preparò la via dell'Incarnazione mediante la santificazione di Maria, come il sole prepara il giorno mediante l'aurora»238.

---

238 Per comprendere nel suo vero senso questa ragione del B. Lullo, occorre tener presente la sua dottrina sul peccato originale. Lullo divide il peccato originale in due parti: in quanto affetta il corpo (già vivente e sensitivo, prima dell'infusione dell'anima) e in quanto affetta l'anima (nel momento della creazione e infusione al corpo). Il peccato originale nel corpo è costituito dalle sue miserie, dalla sua inclinazione al male (ossia - in altri termini - dalla privazione dei doni preternaturali); il peccato originale nell'anima, invece, come effetto della sua unione al corpo, importa la privazione della grazia santificante (cfr. Liber de anima razionali, T. VI; Liber de Homine, T. VI (al principio); Quomodo Homo est Homo, P. III; Liber Quaestionum super Librum Sententiarum; q. 89; q. 90; Utrum anima possit infici a carne). Conseguentemente, la «santificazione del seme», dal quale è stata formata Maria, secondo il B. Lullo, non può significare altro che la cura posta da Dio nel formare il corpo di Maria (onde preparare un corpo degno della futura Madre di Dio) la quale, nel momento in cui il corpo fu

informato dall'anima razionale, non contrasse il peccato originale, adorna della grazia santificante. Ne abbiamo una conferma nel raffronto con l'Incarnazione. Come non esisté prima la natura umana di Cristo e poi fu unita alla persona del Verbo, così (poiché nello stesso indivisibile

b) «Fu anche conveniente che la B. Vergine fosse concepita senza peccato, affinché la sua Concezione, e quella del suo Figlio, avessero una natura corrispondente, tra le due vi fosse maggiore somiglianza e concordanza, e tra il figlio e la Madre vi fosse maggiore amore».

c) Nella terza ragione il Beato, alla creazione oppone fa nuova creazione (cioè la Redenzione); «Dico ancora di più: come Adamo ed Eva [nell'inizio della creazione] si mantennero nell'innocenza prima del peccato originale, così, nell'inizio della nuova creazione (la Redenzione), con l'esistenza della B. Vergine Maria e di suo Figlio, era conveniente che l'uomo e la donna [per antonomasia, Gesù e Maria] si trovassero in stato di innocenza simpliciter, in modo assoluto, senza interruzione, dal principio fino alla fine; in caso contrario, la nuova creazione (= la Redenzione) non avrebbe potuto avere inizio. Ci consta però che ebbe inizio. Dunque la B. Vergine fu concepita senza peccato origioale». Questa ragione - fortissima - viene desunta dalla cooperazione di Maria, con Cristo Redentore, alla redenzione di tutti gli altri (ossia, alla nuova creazione). È la più forte delle tre ragioni. Per questo, forse, il P. Bonnefoy, nel riferire le ragioni di Lullo, l'ha completamente omessa (op. cit., p. 100).

Dopo aver esposto le ragioni in favore dell'Immacolata Concezione, l'Eremita presenta al B. Lullo le due grandi obiezioni che impedivano a tanti l'adesione alla pia sentenza: la universalità della corruzione e l'universalità della Redenzione.

1. L'universalità della corruzione. «Tutto il genere umano - obiettava l'Eremita al B. Raimondo - è stato viziato dal peccato originale; orbene, siccome la B. Vergine procede per generazione dal genere umano prima che sia stata operata la Redenzione, ne segue che contrasse il peccato originale».

Risponde il Beato: «Nella costruzione di una casa, l'artefice concepisce prima il fine della casa, che è l'abitarla, e, in ultimo, l'a-

---

istante la natura umana fu formata e fu unita al Verbo), non esistette prima Maria e poi venne la grazia, poiché la grazia accompagnò tutta la sua formazione, ossia, abbracciò il principio, il mezzo e la fine dell'esistenza terrena di Maria.

È perciò falso asserire che «R. Lulle admet le principe de l’infectio carnis» (BONNEFOY, op. cit., p. 100). Questa «infectio carnis», come pure il preteso conseguente «semi-macolismo» di Lullo si trovano soltanto nella fantasia del P. Bonnefoy.

bitazione reale della casa (precedente l'abitazione ideale anteriormente concepita, nel modo stesso in cui l'atto procede dalla potenza). Similmente, il fine della nuova creazione (= Redenzione), fu concepito prima che la nuova creazione avesse luogo, e il Figlio di Dio, il quale concepì e volle il fine, ordinò e preparò tutte le cose appartenenti alla Redenzione, in quel modo stesso, e, meglio ancora, che un buon artefice prepara e dispone i materiali della casa dal principio alla fine. Debbo dunque concludere che il Figlio di Dio poté preparare la materia della nuova creazione fin dal primo istante della Concezione della Vergine; in caso contrario, l'artefice che costruisce la casa, potrebbe preparare, con la sua potenza infinita, i materiali della casa, meglio che il Figlio di Dio e lo Spirito Santo, che ha una potenza infinita, avrebbe potuto preparare la materia della nuova creazione; l'artefice avrebbe potuto preparare i

materiali (per la costruzione della casa) dal principio alla fine, mentre il Figlio di Dio avrebbe potuto prepararli soltanto dalla metà alla fine, come tu dici; il che è impossibile». In tutta questa risposta è evidentemente implicita l'eccezione, per la Vergine (inizio della nuova creazione, ossia, della Redenzione) alla legge universale della propagazione del peccato originale.

2. L'Universalità della Redenzione. Obietta inoltre l'Eremita al Beato: «Se fosse come tu dici [ossia, se la Beata Vergine non ha contratto il peccato originale] non avrebbe avuto la necessità di essere redenta o nuovamente creata dal suo Figlio; in tal caso, il genere umano, corrotto dal peccato, non avrebbe avuto la necessità di essere restaurato simpliciter, ma solo secundum quid: cosa che ripugna; dunque la Vergine contrasse il peccato originale».

Risponde il Beato: «Io ti dico che, come la Vergine, per mezzo dello Spirito Santo, fu santificata e mondata dal peccato originale, secondo che dicono alcuni, nel ventre di sua madre, così lo Spirito Santo poté santificare dal peccato originale il seme dal quale la B. Vergine fu formata; poiché lo Spirito Santo ha un così grande potere in un tempo come nell'altro. Conseguentemente, non ne segue la contraddizione che tu dici”.

In altri termini: la Vergine, come poté essere santificata dallo Spirito Santo nel ventre materno (dopo che l'anima fu unita al corpo), così poté essere santificata senza alcuna contraddizione, all’inizio della sua esistenza nel seno materno: lo Spirito Santo, infatti,

ha lo stesso potere infinito sia in un tempo (dopo l'unione dell'anima al corpo) sia in un altro (all'inizio dell'esistenza della Vergine nel seno materno). Conferma perciò il Beato Lullo che la B. Vergine - come gli altri liberati dalla colpa dopo averla contratta - è stata «redenta o nuovamente creata da suo Figlio»239.

Questa esatta e completa teoria dell'Immacolata Concezione, il B. Raimondo Lullo l'esponeva in un corso di lezioni dato a Parigi nel 1298. Egli perciò è stato il primo, tra i commentatori di Pietro Lombardo, nell'Università di Parigi, a insegnare, a difendere strenuamente, al tramonto del secolo XIII, il singolare privilegio della Madre di Dio240. Più volte Lullo chiama se stesso «Doctor Parisiensis». Ci dice infatti il suo biografo contemporaneo che alle lezioni da Lui tenute a Parigi, accorreva «una moltitudine di Maestri e di scolari»241.

«Non tutto - ha rilevato lo stesso P. Bonnefoy - piaceva a questo laico autodidatta, nell'insegnamento che veniva impartito a Parigi, il cervello della cristianità: Egli ebbe almeno il merito di dirlo, anche se non ebbe sempre la ventura di essere inteso. Nessuno contesterà il coraggio e l'opportunità del suo intervento nella difesa della dottrina relativa alla Concezione Immacolata di Maria»242.

Con quale risultato il B. Raimondo Lullo espose e difese a Parigi la sua tesi favorevole all'Immacolata Concezione? ...

Ce lo fa sapere Egli stesso. Ci fa sapere, infatti, che Egli aveva «fedelmente» divulgato le sue idee sul singolare privilegio mariano, prima a Montpellier (verso il 1287) dinanzi al Re delle Baleari, e poi a Parigi (nel 1298). Ci fa sapere, inoltre, che Egli ave-

---

239 «Sicut B. Virgo in utero matris suae per Spiritum Sanctum fuit santificata et a peccato originali mundata, ut aliqui asserunt, sic Spiritus Sanctus potuir sanctificare a peccato originali semen de quo B. Virgo fuit concepta ...» (ed. di Palermo, 1507, f. LIIIv.).

240 Lo stesso P. Bonnefoy non ha esitato a scrivere: «Il a eu entre autres merites celui de defendre energiquement la conception immaculée de Marie et de souffrir pour sa gloire» (op. cit., p. 98).

241 «Interfuit autem lecturae suae Magistrorum atque etiam Scholarium multitudo» (cfr. «Acta Sanct.», I.e., n. 34, p. 667).

242 «Tout ne plaisait pas à ce laic autodidacte, dans l'enseignement qui se donnait à Paris, le cerveau de la chrétienté; il eut au moins le mérite de le dire, méme s'ìl n'eur pas toujours le bonheur d'etre entendu. On ne contestera pas le courage et l'opportunité de son intervention dans la défense de la doctrine révélée relative a la conception immaculée de Marie» (BONNEFOY, op. cis., p. 99).

va difeso «intrepidamente e costantemente nelle Scuole» la causa dell'Immacolata Concezione e che con «vigorosi argomenti e con la forza delle ragioni», aveva incominciato «a sollevarla da terra» [segno evidente che, in quel tempo, a Parigi, la pia sentenza era proprio a terra]. Ci fa sapere, infine, che Egli suscitò contro di sé la gelosia e l'odio di alcuni per il fatto che aveva «conquistato alla sua sentenza molti Maestri e si era procurato molti Patroni». E conclude esclamando: «Ah! Da ciò quante molestie me ne derivarono, o buon Dio! ... Quante frequenti irrisioni e contumelie!»243. Fu dunque il B. Raimondo Lullo che a Parigi, al tramonto del secolo XIII, rialzò le sorti della pia sentenza acquistando ad essa «molti Maestri» dell'Università e procurando alla medesima «molti Patroni». Tanto più che il Lullo insegnò a Parigi anche nel 1303 e nel 1310-1311.

Fu perciò il B. Raimondo Lullo - se vogliamo stare a dati certi, inoppugnabili - colui che iniziò la riconciliazione della Madre della scienza con il pio senso dei fedeli, e il ritorno della Università Parigina alla Tradizione genuina della Chiesa244.

---

243 «Nonne haec primum in Monte Pessulano, coram inclito Rege Balearium, deinde Parisiis fideliter evulgavi? Nonne Conceptionis immaculatae causam intrepide et constanter egi in Scholis, et ipsam adhibitis argumentorum nervis ac vi rationum humo tollere coepi? Nonne quod multos huic sententiae Magistros conciliassem et plures Patronos adoptassem quorundam invidiae atque odia concitati in me coepta sunt? Heu quantas inde molestias, bone Deus! exaltavimus! Quam crebras irrisiones .et contumelias!» (cfr. presso Josè M. Gurx, La Inmaculada y la Corona de Arag6n en la baia Edad Media (siglos XIII-XV), in «Miscellanea Comillas», 22 [1954] p. 193-326; p. 199- 212: I. Ramon Lull; cfr. P. 200; presso BONNEFOY, op. cit., p. 98-99). Per dovere di probità scientifica, tuttavia, ritengo necessario rilevare che non è mancato chi ha dubitato dell'autenticità di un tale passo, ritenuto autentico dallo stesso P. Bonnefoy.

244 P. Bonnefoy, pur riconoscendo che, prima di Lullo, «aucun maitre antimaculiste ne s'était fait entendre à Paris» (op. cit., p. 450); pur riconoscendo che l'insegnamento del Lullo fu «anterieur soit à l'enseignement de Guillaume de Ware a Paris (si tant est qu'il soit venu et qu'il y ait enseigné), soit à plus forte raison, à l'enseignement de Duns Scot dans cette ville» (op. cit., p. 451), nega tuttavia che questa anteriorità permetta di considerarlo, de facto, «comme l'initiateur du mouvement de retour de l'Université de Paris à la Tradition». La ragione di ciò? Questa, e solo questa: «Personne, a ma connaissance, n'a pu fournir la preuve que cette opuscule de Lulle [«Disputatio Raymundi...»] ou ses autres auvrages ont exercé une influence qualconque sur l'un des maitres contemporains de la célèbre Université» (ibid.). P. Bonnefoy, evidentemente, ha dimenticato che il Lullo, con le sue lezioni (l'esposizione della «Disputatio Raymundi» nel 1298) aveva conquistato alla pia sentenza «molti Maestri»

dell'Università e le aveva procurato «parecchi Patroni». Ci fa sapere, inoltre, il suo biografo contemporaneo che i libri di Lullo era-

157

Si deve quindi al Lullo se il Maestro Raul de Hotot (uno, forse, dei «molti Maestri» conquistati dal Lullo alla pia sentenza) prima del 1309 osò affermare e difendere il singolare privilegio in un discorso tenuto «in una pubblica e generale adunanza dell'Università»245. Si deve a Lullo se Francesco Caracciolo, Cancelliere dell'Università (dal 1309 al 1316), verso il 1307-1308 (come ammette lo stesso P. Bonnefoy, op. cit., p. 219), si schierava contro il maculismo regnante 246. Si deve infine a Lullo - o, per lo meno, anche a Lui - se l'Università di Parigi incominciò a guardare con simpatia alla pia sentenza. Il B. Raimondo Lullo può dirsi il vero iniziatore del movimento che, sostenuto in modo particolare dai Lullisti e dai Francescani, andrà a sfociare nella definizione dogmatica del 1854. È ben nota, infatti, la reazione del domenicano Eymeric contro Lullo e i «lullisti», come appare dal «Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli», terminato nel 1369. Nel suo «Directorium Inqruisitorum», scritto nel 1376, l'Eymeric asserisce che il Lullo «ebbe ed ha molti seguaci»247.

Contro gli attacchi delI'Eymeric, dopo averli assecondati, reagì poi energicamente il Re Juan I d'Aragona il quale, non pago di decretargli l'esilio, in data 14 marzo 1394 emetteva (prevenendo di circa mezzo secolo il Concilio di Basilea) il celebre decreto in favore dell'Immacolata Concezione, ordinando che la festa dell'Immacolata venisse celebrata «ogni anno perpetuamente, con gran solennità e rispetto nei regni a lui soggetti e da tutti». Proibiva inoltre che da allora in poi nessuno, sia nelle prediche che nelle lezioni pubbliche, «esprimesse, vociferasse o sostenesse in qualsiasi maniera cosa

---

no «divulgati per universum» (cfr. Acta Sanct.» I.e. p. 668). Erano senza influsso? Del resto, lo stesso P. Bonnefoy non ha avuto difficoltà a riconoscere che «les écrits de Raymond Lulle ont donné naissance a un mouvement immaculiste et qu'on ne pourrait, sans manquer à la justice, refuser de la réconnaitre» (op. cit., p. 445). E allora? ... Quanto è vero che, quando si cerca di negare la verità, ci si agita tra le strette della contradizione!...

245 L'attesta Giovanni de Pouilly (de Polliaco) nel «Quodlibet» da lui disputato nel 1309: «Est praedicatum Parisiis a doctore sacrae Scripturae in pleno et generali sermone Universitatis» che la B. Vergine «non abbia contratto il peccato originale» (cfr. BAué, C., Joannis de Polliaco et Joannis de Neapoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B.V.M. [Bibliotheca mariana medii aevi, I], Sibenici, 1931, p. 1). Al margine di tale notizia vi è il nome di Rodolfo de Hotot.

246 «Le ChanceI!ier prend parti contre le maculisme regnant» (BONNEFOY, op. cit., p. 218).

247 Presso ANDRÉS DE PALMA DE MAIORCA, La Inmaculada en la Escuela Lulist, in «Estudios Franciscanos» 55 (1954), p. 189).

158

alcuna che potesse pregiudicare nel modo più leggero od offendere la purezza e santità della Beata Concezione» (P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, art. cit., p. 191). Dichiarava inoltre «perpetuamente esiliati dal Principato di Catalogna», senza speranza di ottenere la grazia del ritorno, coloro che avrebbero contravvenuto ai suoi ordini: costoro venivano «ipso facto» considerati come «nemici del Re» (Id., art. cit., p. 192).

All'Editto di Giovanni I d'Aragona del 1394, faceva seguito l'editto del Re don Giovanni di Navarra, pubblicato nelle «Constitucions de Catalunya» col bello ed eloquente titolo: «De la Concepcié Inmaculada de la Sacratisima Verge Maria» (id., ibid.).

Questi strepitosi trionfi della sentenza immacolista (i quali prevenivano notevolmente i futuri interventi di Sisto IV, nel 1482, di Paolo V nel 1616 e 1617, di Gregorio XV nel 1627 e di Alessandro VII nel 1661) sono trionfi del movimento di Lullo e dei Lullisti248. La sentenza di Lullo e dei suoi seguaci influì molto anche sul Concilio di Basilea (il quale influì poi su tutta la Chiesa).

---

248 Mi sia lecito riportare, a conferma di quanto ho detto, il giudizio di Guix: «El gran mérito di R. Lull està en aber encontrado de nuevo y aber conservado la tradiciòn de la Iglesia sobre la Inmaculada Concepciòn, tradiciòn que en Occidente aparentemente habia muerto, pero que en R. Lull sintié el estremecimiento y el escalofrio que anunciaba la subida de una nueva savia vigorosa y pujante. Y la mayor gloria del Dr Iluminado esté en aberse hecho interprete y defensor de esta misma tradiciòn en Paris, bacia el 1298 (probabilisimamente el primero en la ciudad del Sena), y en haber sido el fundador de una gloriosa escuela que defendiò constantemente contra viento y marea la purisima e inmaculada Concepciòn de la Virgen Maria. Muri6 el Maestro, pero su tumba fué fecunda y prolifica corno un talamo patriarcal. A su muerte en Espana, Francia e Italia, donde abundaban sus discipulos se siguiò ensenando su doctrina».

«La Escuela luliana de Aragòn, fué durante los siglos XIV-XV lo que es hoy el tomismo en nuestras Universidades y precisamente debiò, en gran parte, su importancia a las controversias sobre la Inmaculada Concepciòn. Dice Menendez y Pelalo (Historia de los Heterodoxos espanoles, Madrid, 1947, II, p. 350. Ediciòn Nacional de las obras compleras) che los lulianos eran simpéticos y populares por el fervor que ponian en la defensa de la limpia concepciòn de Nuestra Sefiora contra algunos dominicos. A esto alude un verso del epitafio que se grab6 en la tumba de Juan Llobet (+1460), el primero de los Maestros célebres del Estudio (despues Universidad Luliana) de Mallorca. El epitafio reza asl: «Terra Joannis tenet hic lapis ossa Lubeti - Arte mira Lulli nodosa aenigmata solvit - Haec eadem monstrante polo Christumque Deumque - atque docens liberam concepta crimine Matrem». Los Reyes y el pueblo de Catalufia estaban de parte de la Escuela luliana y es curioso observar que los Reyes que mas se distinguieron en su protección se distinguieron tambien en sus decretos a favor de la Inmaculada Concepciòn (I.e., p. 211-12).

Lo stesso P. Bonnefoy ammette che «l'existence d'une École Lulliste est. un fait toujours actuel. Des 1335 un admirateur avait discerné dans la quantité conside-

3) Nel secolo XIV. Metteremo in rilievo tre cose:

1) lo stato della pia sentenza nel primo trentennio del secolo XIV;

2) l'introduzione della festa della Concezione nella Curia Romana verso il 1330;

3) le opposizioni che incontrò la pia sentenza in Francia e nella Spagna.

1) Lo stato della pia sentenza nel primo trentennio del secolo XIV.

Gli assertori e i simpatizzanti della pia sentenza, in netta minoranza nei primi tre decenni (1300-1330), aumentano notevolmente dopo il 1230 (a causa - come vedremo - della celebrazione della festa della Concezione nella Curia Romana). La maggioranza continua a negare, nei primi trent'anni, il singolare privilegio mariano. Fra i Minori abbiamo i macolisti seguenti: Roberto Cowton (il 1300-1320), Bindo da Siena (fl. v. 1301), Giovanni Egidio di Zamora (fl. v. 1302), Ugo di Perigueux (fl. v. 1303?), Giovanni d'Erfurt (fl. 1285-1309), Ubertino da Casale (fl. 1305), Giacomo di Tresanti (fl. 1308-1312), Alessandro d'Alessandria, successore di Scoto a Parigi (fl. v. 1310), Bertrando de la Tour (fl. 1310-1320), Giovanni

Rigaud (fl. v. 1310), Giovanni da Fonte (fl. 1303-1311), Anonimo di Monaco (fl. 1310-1315), Arnaldo Royard (fl. 1311-1320), Nicola di Acquavilla (fl. 1317), Guglielmo d'Ockam (fl. 1318-1324), Ugo da Prato o da Panziera (fl. v. 1319), Alfredo Gontier, discepolo di Scoto a Parigi (fl. v. 1325), Guiral Or (fl. 1326), Alvaro Pelagio (fl. 1330), Adamo da Wodeham (fl. 1332). Fra i Domenicani:

Giacomo di Metz (fl. v. 1302), Bernardo d'Auvergne (fl. v. 1306?), Ugo da Prato (fl. v. 1322), Nicola Trivet (fl. 1304-1309), Pellegrino

---

rable des questions agitées par son Maitre, celle de la Conception et publié le Livre de Benedicta tu... Bientòt les lullistes seront legion, au point que l'inquisiteur maculiste Nicolas Eymerìc, O.P., essaiera de les éteindre en faisant interdire, par Jean I d'Aragon, l'enseignement du lullisme (oct. 1387). Ni les persécutions dont ils furent l'objet de la part d'Eymeric, ni l'édit royal ne les arrèterènr, Revenu à de meilleurs sentiments, Jean I d'Aragon condamnera severement Eymeric, le dénoncera au Pape Clement VII comme iniquitatis alumnum (8 av. 1393)» (p. 445-446).

«Il suflit a notre but d'avoir montré le glorieux départ et la force du courant immaculiste issu de Raymond Lulle» (op. cit., O. 446).

d'Oppeln (fl. v. 1305), Pietro della Palude (fl, 1309-1310), Erveo Nédellec (fl. 1302-1315), Guglielmo da Gannat (fl. 1315), Giovanni Picard di Lichtemberg (fl. 1310-1313), Aldobrandino di Toscanella (fl. av. 1314), Giovanni di Gemignano (fl. 1300-1330), Alberto da Brescia (+1314), Durando da S. Porziano (fl. 1307-1325), Giacomo di Losanna (fl. 1314-1315), Tommaso Anglico (fl. 1313- 1315), Giovanni di Napoli (fl. 1315-1316), Bartolomeo da S. Concordio (fl. v. 1320), Bernardo Lombardi (fl. v. 1330), Pietro di Balsamo (fl. av. 1333), Armando de Belvézer (fl. v. 1330), Roberto Holkot (fl. v. 1332), Durandello (fl. v. 1330). È da notare che i Domenicani erano sotto l'influsso di S. Tommaso, prescritto nelle scuole dell'Ordine. Appartenenti ad altri Ordini religiosi: Agostino Trionfi di Ancona, O.E.S.A. (fl. v. 1300), Vittorio Porchetto de Selvatici, O. Carth. (fl. v. 1303), Gerardo da Bologna O.C. (fl. 1306), Egidio da Roma O.E.S.A. (fl. 1311-1312), Guido Terreno O.C. (fl. 1307-1308), Alberto di Padova O.E.S.A. (fl. av. 1328), Giacomo Fournier, S. O. Cist. (poi Benedetto XII, fl. 1330).

Maestri secolari: Guido da Baiso (fl. v. 1301), Giovanni da Poully (fl, 1309), Guido Guisi o da Bologna (fl. 1313), Giovanni d'Andrea (fl. v. 1325), Giovanni XXII (fl. 1316), Giovanni d'Aragona (fl. v. 1330).

Occorre tuttavia tener presente che alcuni dei suddetti Teologi, pur negando il fatto dell'Immacolata Concezione, ne hanno ammessa la intrinseca possibilità. Così, per es., Roberto Cowton (In III Sent., d. 3, presso De Guimaraens, 1. c., p. 37, nota 89), Alessandro d'Alessandria (ibid. p. 23-24, nota 50), Adamo di Wodeham (ibid., p. 40, nota 103), Alfredo Gontier (in «Gregorianum» 36 [1955] p. 590-617), ecc. Ugo di Novocastro O. Min. (fl. a Parigi nel 1315) ci fa sapere che gli stessi avversari del singolare privilegio ne ammettevano la possibilità: «hoc est possibile, et ipsi concedunt» (cfr. EmmenA., Ugo de Novo Castro eiusque doctrina de Immaculata Conceptione, in «Studi Francese.» 16 [1944] p. 143). Anzi, due Domenicani, Durando da S. Porziano e Pietro della Palude (i quali insegnavano a Parigi nel 1308 e 1310), oltre ad ammettere l'intrinseca possibilità del singolare privilegio, ammettevano anche che la Vergine poteva dirsi «redenta» con redenzione preservativa dal peccato originale (cfr. BONNEFOY, op. cit., p. 318-320; 308-310). La posizione di Durando fece molto chiasso presso i Domenicani (cfr. Koch I., Durandus de S. Porciano O.P., Munster,

1927, p. 85-92; 225-228). Secondo il P. De Guimaraens, Durando da S. Porziano «in nessuna parte dice in modo espresso qual è il suo sentimento personale» (op. cit. p. 61). Pietro della Palude invece ritiene come «più probabile» la sentenza contraria al singolare privilegio (ibid.). Giovanni di Napoli O. P., nella questione quodlibetale disputata a Parigi verso il 1315-1316, non solo ammette la possibilità intrinseca dell'Immacolata Concezione, ma si dà anche la pena di provarla: dichiara tuttavia che, per il momento («Ad praesens») sta per la sentenza contraria, perché «più consona ai detti della S. Scrittura e dei Santi» (afr. BONNEFOY, op. cit., p. 323).

Tra gli assertori e i simpatizzanti della pia sentenza, durante i primi trent'anni del sec. XIV abbiamo: tra i Maestri secolari: Rodolfo de Hotot, Francesco Caracciolo Cancelliere dell'Università; tra i Francescani: Giovanni Duns Scoto (+1308), Giovanni de Bassolis (fl. 1313), Guglielmo di Notningham (fl. 1314-1315), Ugo di Novocastro (fl. v. 1315), Landolfo Caraociolo (fl. v. 1315), Pietro Auriol (fl. 1315), Pietro Tommaso (fl. v. 1316-1320), Bernardo di Dio (fl. v. 1318), Francesco delle Marche (fl. v. 1320), Antonio Andrea (fl. v. 1320), Giacomo d'Alba o Branco (fl. 1320). Tra i Domenicani: Pietro di Compostella (fl. 1317-1325). Tra i Servi di Maria: P. Nicolò da Siena (fl. 1320).

Diverso, tuttavia, fu il grado di adesione, da parte dei suddetti Teologi, alla pia sentenza249.

---

249 Il P. Bonnefoy, nell'intento di allungare in tutti i modi la lista dei Frati Minori i quali, nella prima parte del sec. XIV sono stati «temoins certains» della pia sentenza, ha annoverato anche tra questi «temoins certains» GUGLIELMO DE RUBION O. Min. (fl. 1330). Ma invano: Costui, infatti, ha definito il peccato originale in questi termini: «obligatio ad poenam damni proveniens non ex propria culpa sed [ex culpa] alterius, videlicet eius a quo est originaliter ipse reus» (In Sententias, Parigi, 1517-1518, fol. 20 va). Guglielmo perciò - come riconosce lo stesso P. Bonnefoy - nega al peccato originale la qualità di «peccato» e lo riduce ad una semplice «pena», ossia, alla privazione della visione beatifica, privazione imputabile alla colpa di un terzo, ossia, di Adamo, nostro progenitore. Allorché quindi parla di «preservazione dal peccato originale», ne parla secondo la definizione che Egli ne ha data, ossia, intende parlare - e lo asserisce espressamente - di preservazione dalla pena. E allora, per quale ragione il P. Bonnefoy l'annovera tra i «temoins certains» dell'Immacolata Concezione?... Il peccato originale di Guglielmo - dice lo stesso P. Bonnefoy - somiglia come un fratello al debitum peccati (op. cit. p. 257). E conclude equiparando Guglielmo a coloro che ammettono ... il debitum peccati!...: «Il ne l'est (maculiste) pas plus, ou moins, que les nombreux théologtens qui ont affirmé et affirment encore de nos jours un debitum peccati en Marie, non suivi d'effet» (ibid.). Ma la differenza tra Guglielmo e gli assertori del debitum

RODOLFO DE HOTOT, Bretone, appare Professore dell'Università di Parigi negli anni 1300, 1307, 1312 e 1320 (cf. GLORIEUX, in «Rech. de Théol Anc. et Méd.» 7 [1935], p. 405-407). Fu «Magister artium» e «Dottore di S. Scrittura». Nel 1308 vi appare già come Maestro di S. Teologia. Prima perciò del 1308, quando era baccelliere di S. Teologia, compose e lesse il Commento alle Sentenze. Nel Commento al Terzo Libro, nella questione: «Utrum Maria Virga fuit concepta in peccato originali», asserisce energicamente il singolare privilegio (il testo si trova in «Arch. Frane. Hist,», 47 [1954], p. 448-450). «Raul le Breton - ha scritto il P. Longpré - est mème plus hardi que le maitrs franciscaine [Scoto]; il affirme sans plus l'existence du privilège marial, et les apparents contradictions de son texte n'ont d'autre but, semble-t-il, que de lui réserver, au besoin, une échappatoire» (ibid., p. 447).

Rodolfo de Hotot insegnò apertamente e difese la pia sentenza non solo nelle aule dell'Università di Parigi, ma anche in un discorso tenuto in un'adunanza generale dell'Università

(«in pieno et generali sermone Universitatis»), come attesta Giovanni de Poully (cfr. Balić, Joannis de Polliaco et Joannis de Neapoli, Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae V., Sibenici, 1931, p. 1, lin, 8-12).

FRANCESCO CARACCIOLO. Insieme al De Hortot, va ricordato Francesco Caracciolo, Cancelliere dell'Università di Parigi (dal 1309

---

e immensa: mentre infatti Guglielmo ammette il debito, da parte di Maria, di incorrere la «pena», gli assertori del debito ammettono il debito, da parte di Maria, di incorrere la «colpa» originale: due cose toto coelo diverse.

Non basta: al P. Bonnefoy (come pure ad altri) è sfuggito completamente che anche FRANCESCO DE MEYRONNES O. Min. (fl. a Parigi nel 1320-1323) è caduto nello stesso errore di Guglielmo da Rubio sul peccato originale. Il De Meyronnes infatti lo definisce cosi: «Peccatum originale est obligatio ad poenam damni, proveniens ex peccato mortali primi parentis» (FRANCISCUS DE MAYRONIS, Tract. «Circa Virginis praeconia», art. 1, concl. 7, P. DE ALVA Y ASTORGA, Monumenta antiqua serapbica, Lovanii, 1665, p. 284a). Il peccato originale perciò - anche per il de Meyronnes - non è un vero «peccato» ma è una «pena». E se è cosi, ne segue che l'Immacolata Concezione proposta e difesa dal de Meyronnes non è la vera, quella definita da Pio IX. Il de Mayronnes - come il de Rubion - canta molto bene, ma canta «extra chorum».

Infine, RICCARDO DA MEDIAVILLE O. Min. vien posto, dal P. Bonnefoy, sia nella lista dei negatori del singolare privilegio (p. 37) sia tra i sostenitori del medesimo (p. 261).

al 1316) 250. In un manoscritto (F. 69) della Cattedrale di Worcester vi sono alcune note dal titolo «Notabilia Cancellarii addita super tertium». Una di queste note è «De festo Conceptionis», in senso immacolista. Quel «Cancelliere» anonimo è Francesco Caracciolo, come risulta da una nota marginale del ms Vaticano 1066, il quale identifica il Cancelliere con Francesco Caracciolo. Si tratta perciò di un testimonio contemporaneo. Il Cancelliere dell'Università, prima del 1309, prendeva partito contro il maculismo ancora dominante nella sua Università. La sua dottrina immacolista veniva attaccata (prima del 1309) dal domenicano Durando da S. Porziano.

GIOVANNI Duns Scoro O. Min. (1265-1308). Riguardo all'atteggiamento del Dottore Sottile dinanzi al singolare privilegio dell'Immacolata Concezione, preferisco riferire oggettivamente il pensiero di altri, anziché il mio.

Scoto tratta dell'Immacolata principalmente in quattro luoghi: nel primo (nella Ordinatio) ne tratta ex professo e a lungo, provando la «possibilità» del singolare privilegio; negli altri tre invece ne tratta di passaggio (con tre «orbiter dieta»); nel primo di questi (che si trova in un altro luogo dell'Ordinatio) afferma semplicemente il fatto della preservazione; nel secondo invece (che si trova nella Re portati o Parisiensis) parla del singolare privilegio in forma dubitativa; nel terzo (che si trova nei Theoremata) lo nega semplicemente.

Incominciamo dalla Ordinatio, ove Scoto tratta ex professo e a lungo la questione dell'Immacolata Concezione di Maria SS. Il migliore interprete di una tale questione, per la sua oggettività, ci sembra il P. Pietro Migliore O.F.M. Conv. (La dottrina dell'Immacolata in Guglielmo de Ware e nel B. Giovanni Duns Scoto O. Min., in «Miscellanea Francescana» 54 [1954] p. 433-438).

P. Migliore, dopo aver rilevato che il de Ware, Maestro di Scoto, si era proposto di dimostrare la possibilità, la convenienza e il fatto dell'Immacolata Concezione («potuit, decuit, fecit»), rile-

250 Il testo immacolista del Caracciolo fu trascritto da Durando di S. Porziano nella prima redazione del suo III Sent., oggi smarrito (scritto tra il 1307-1308) e ricopiato da Pietro della Palude O.P. nel suo III Sent. (composto verso il 1309-1310). Dipende però quasi letteralmente dalla prima redazione di Guglielmo di Ware (cfr. BONNEFOY, op. cit., p. 215-222).

164

va che «il Dottore sottile, sorvolando sulle ragioni di convenienza, intende soprattutto dimostrare la possibilità della concezione immacolata della Vergine» (art. cit., p. 447). «Lo sforzo e tutta l'attenzione del Dottore Sottile si concentra attorno alla possibilità ... L'affermazione di una delle tre possibilità, rispetto alla Vergine, richiederebbe delle ragioni positive» [che al tempo di Scoto non si avevano] (ibid., p. 446). «In breve: egli non afferma come certa che la possibilità del concepimento senza macchia. Per rispetto al fatto manifesta la sua personale inclinazione ad accettarla e attribuirla a Maria, come la più eccellente delle alternative [tre alternative] possibili» (ibid. p. 451). Guglielmo de Ware - secondo lo stesso P. Migliore - si sarebbe espresso, riguardo al fatto, «in maniera più esplicita» di Scoto (ibid., p. 447).

Riguardo poi al famoso argomento del «Perfettissimo Mediatore», il P. Migliore, dopo averlo esaminato ampiamente, conclude asserendo che la «preservazione dal peccato originale» non solo «non implica alcuna ripugnanza intrinseca, ma, al contrario, è dimostrata positivamente possibile in virtù della redenzione di Cristo, mediatore perfettissimo» (ibid., p. 503). Siamo sempre, perciò, sulla linea della possibilità. P. Migliore, inoltre, ammette che Scoto non ha «ex professo costituito una argomentazione diretta a dimostrare appunto la convenienza» (ibid. p. 506). E conclude: «Non è del resto difficile vedere, come tutte le ragioni addotte da Scoto per dimostrare il darsi, nell'ordine delle possibilità, d'una mediazione perfettissima, possano agevolmente trasformarsi in altrettanti argomenti comprovanti la convenienza del fatto, applicando a ciascuna di esse l'unico termine medio: la Maternità di Maria rispetto a Gesù Cristo, supremo perfettissimo Mediatore» (ibid., p. 507).

Quest'ultima conclusione sembra che non sia condivisa dal P. Galot, S. I. Secondo il P. Galot, l'argomento del perfettissimo Mediatore «così come è stato presentato da Scoto», è «incompleto». «Per giustificare - dice quest'applicazione perfetta della Redenzione ad una persona, si deve fare appello al ruolo che Maria era stata chiamata ad esercitare Ella stessa nell'opera redentrice. Siccome, secondo il piano divino, Maria doveva cooperare in maniera unica alla Redenzione operata da Cristo Ella doveva, previamente, beneficiare di una esenzione perfetta da ogni peccato; Ella non poteva contribuire pienamente alla

165

vittoria sul peccato, se non ne fosse stata immune. Ella aveva dunque bisogno di un'applicazione perfetta della Redenzione». In tal modo - dice il Galot - l'argomento del «perfetto Mediatore», «lungi dall'essere una bolla di sapone, mantiene un reale valore; ma acquista una forza convincente solo se si pone nel quadro fondamentale che Eadmero aveva abbozzato per la teologia dell'Immacolata Concezione, quello della cooperazione di Maria alla salvezza e alla vittoria sul peccato. Cristo ha redento la Madre sua nel modo più perfetto possibile affinché Ella potesse diventare una perfetta collaboratrice nell'opera della Redenzione» (GALOT, Immaculée Conception, presso Du Man'oir, Maria, t. VII, Parigi 1964, p. 69-70).

Ma tutto ciò era del tutto fuori delle prospettive di Scoto, In breve: tutto si riduce, in ultima analisi, a questo: Maria doveva essere redenta con redenzione preservativa (perfettissima) perché destinata a cooperare, col Redentore, alla redenzione liberativa (comune) di tutti gli altri membri del genere umano. La prova perciò della redenzione preservativa (quella che si

può appellare perfettissima), è presa non già dal «Perfettissimo Mediatore» (cosa del tutto ovvia!) o dalla maternità divina, ma dalla cooperazione di Maria alla redenzione degli altri (quella comune).

Passiamo ora ai tre testi o asserzioni fatte da Scoto di passaggio («obiter dieta»).

Il primo testo si trova nel Commento al terzo libro delle Sentenze, ossia, nell'Oxoniense-Ordinatio. In esso Scoro parla in forma assertiva del singolare privilegio251. È tuttavia doveroso rilevare che il P. Pelster S. J. aveva dei dubbi sull'autenticità dell'abbandono dell'avverbio dubitativo («forte») da parte di Scoto, per il fatto che l'introduzione «Aliter dicetur ponendo» lascia supporre che il tratto sia un'aggiunta: «Aggiunte di tal genere - dice P. Pelster - sono spesso [non sempre, perciò] della mano dello stesso Maestro» (cfr. PELSTER, Hat Duns Scotus in Paris Zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklàrt?, in «Gregorianum», 27 [1946], p. 241).

Il secondo testo si trova nella Reportatio Parisiensis. In esso

---

251 Ecco il testo: «Est etiam [i.e. in coelo] beatissima Mater Dei, quae numquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec originaliter ratione peccati originalis; fuisset tamen nisi fuisset praeservata» (Sent. III, d. 18: cfr. BAué C., Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis: I. Textus auctoris, Romae, 1954, p. 21).

Scoto parla in forma dubitativa: «forse» fu immune anche dal peccato originale252.

Il terzo testo si trova nei Theoremata, l'autenticità scotistica dei quali è ammessa dal P. Balić, il quale scriveva: «Si può dire che la testimonianza dei codici, come quella di Scoto stesso e la tradizione mai interrotta, costituiscono, considerati nel loro insieme, una sufficiente prova di argomenti esterni per una prudente affermazione dell'autenticità scotistica dei "Theoremata "1». (cfr. Balić C., La questione scotistica nei «Theoremata», in «Riv. di Filos. neosc.», 30 [1939], p. 238; cfr. anche «Antonianum» 20 [1945], p. 293-295). Orbene, nel Theorema XIV, o «capitulum de creditis», Scoto parla incidentalmente del peccato originale, e asserisce che la B. Vergine «lo contrasse, però poi fu mondata»253.

Contro la nostra conclusione (e non soltanto nostra, perché è anche del P. Longpré, del P. Bonnefoy ecc. i quali, precisamente per questa ragione, negano l'innegabile autenticità dei «Theoremata»), P. Migliore ci ha obiettato: «Anzitutto il passo dei Theoremata, così come viene riferito dalle edizioni a stampa e dal P. Balić, non convalida affatto la pretesa negazione della concezione immacolata, perché è chiaro che le parole «sicut dicitur» introducono una sentenza d'altri e non quella di Scoto» (art. cit., p. 449).

Rispondo: P. Migliore fa appello - prudentemente – al «passo dei Theoremata, così «come viene riferito dalle edizioni a stampa e dal P. Balić». Ma è proprio qui la questione: sono autentiche quelle parole «sicut dicitur» oppure sono state aggiunte al testo di Scoto? ... Anche il P. Balić aveva fatto notare al P. Longpré che la clausola «sicur dicitur» indicava la sentenza d'altri, non già quella di Scoto. Ma il P. Longpré, a sua volta, faceva notare al P. Balić (e noi lo faremo notare cortesemente al P. Migliore) che la clausola «sicut dicitur» è interpolata, poiché non si trova nei manoscritti di Milano, di Klosterneuburg, di Praga ecc. Gli editori

---

252 «Est ibi [in coelo] etiam beata Virgo Mater Dei, guae numquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis, et forte nec pro peccato originali, quia fuir praeservata, ut supra dictum est» (Rep. Par., d. 18, q. 1, n. 14).

253 Ecco il testo: «Non potest probari Deum carnem sumpsisse de Virgine. Tum ex praemissa [conclusione], tum quia sive non oporrer contrahere originale ex 21., sive oporteret, adhuc mundatus, postea potuit satisfacere, sicut dicitur quod beata Virgo contraxit, tamen postea mundata fuit» (theoremata, XIV, 27; cfr. Balić C., Ioannis Duns Scoti Doctoris Mariani Theologiae Marianae elementa, Sibenici, 1933, p. 409s.).

dei "Theoremata" (Maurizio de Port-Wadding) aggiungeva P. Longpré - sapevano bene che le parole "sicut dicitur" erano un falso. Essi potevano consultare facilmente tali manoscritti. Ne segue perciò che la negazione dell'Immacolata - conclude il P. Longpré - sarebbe dell'autore stesso dei «Theoremata»254, e perciò di Scoto.

Comunque, si tratta di tre espressioni (assertiva, dubitativa e negativa) scritte di passaggio («obiter dicta») e perciò di un valore molto relativo; non è perciò il caso di insistere su di esse.

GIOVANNI DE BASSOLIS, O. Min., nel suo Commento alle Sentenze (composto a Reims nel 1313), ritiene che era possibile e conveniente che Dio «preservasse la Madre sua dolcissima dal peccato originale nella concezione di Lei» e che, «di fatto, la B. Vergine non contrasse il peccato originale»255. L'ha contratto - secondo Lui - non già «virtualiter et formaliter» (come noi), ma soltanto «virtuali ter»256.

GUGLIELMO DI NOTTINGHAM O. Min. (fl. 1314-1315), Professore di Oxford, nel Commento al Terzo Libro delle Sentenze (composto nel 1310), dopo aver dimostrato le due opinioni (macolisti, tra i quali i seguaci del Gandavense, e immacolisti), parlando di questi ultimi, asserisce che costoro sono «molti», «non asserendo con pertinacia, ma opinando con riverenza»251. Asserisce che il concepimento immacolato di Maria era possibile, ma dichiara di non sapere se si sia di fatto verificato258. Ripete, ciò non ostante, con

---

254 «Le texte du théorème XIV, 27, qui se lit dans toutes les editions, de Maurice du Port au R. P. Balić, est un faux. Les Editeurs l'ont vu et su parfaitement» (LONGPRÉ E., O.F.M., Duns Scot et l'Immaculée Conception, a propos du tbéorème XIV, 27, in «Études Franciscaines» 7, [1956], p. 42.

255 «Videtur mihi dicendum quod Deus potuit et decuit hoc fieri quod ipse praeservaret Virginem Matrem suam dulcissimam ne peccatum originale contraheret in sua conceptione tertio modo dieta [cioè, la concezione passiva consumata]; ita quod de facto B. Virgo originale non contraxit» (J. DE Bsssor.rs, III Sent., d. 3, q. 1, Parigi, 1516, f. 29ra).

256 Ibid., f. 287b.

257 «Veruntamen multi sunt qui dicunt oppositum, non pertinaciter asserendo, sed reverenter opinando» (Gtrn, DE NOTTINGHAM, III Sent., d. 3, q. 1, a. 4, ed. da Emmen A., O.F.M., Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottingham, in «Marianum» 5 [1943], p. 253).

258 «Quid autem sit de facto, ille solus novit qui ur ipsamet esset Mater Dei disposuit... Scio autem quod istud fuit possibile Deo, quid sit de facto nescio» (ibid.).

lo ps.-Anselmo (Eadmero): «Fino a che Dio non mi dimostra che si possa dire qualche cosa di più degno della eccellenza della mia Signora, dico quel che ho detto, e non cambio ciò che ho scritto»259.

LANDOLFO CARACCIOLO O. Min. (fl. v. 1315), Maestro dell'Università di Parigi, nel Commento alle Sentenze, aderisce alla pia sentenza non senza riserve e precisazioni260. Degno di particolare rilievo è il parallelismo tra Eva, principio del genere umano, e Maria, principio di Dio Creatore e Redentore. Se Eva fu creata in stato d'innocenza, era conveniente che di gran lunga più pura fosse Maria261.

PIETRO AURIOL O. Min. (fl. 1315), L'8 dicembre 1314, nella chiesa dei Domenicani di Tolosa, tenne un discorso in favore del singolare privilegio mariano. Essendo stato criticato, egli si giustificò componendo il suo «Tractatus de Conceptione B. Mariae V.» (il primo Trattato, scritto verso il 1314, in forma scolastica). In esso l'Auriol difende con ardore la possibilità e la convenienza del singolare privilegio; dimostra, inoltre, che si può ammettere con sicura coscienza l'esistenza del medesimo; uno però è libero di aderire all'una o all'altra opinione. Confuta le obiezioni e termina sottoponendo tutto alla correzione della Chiesa Romana262. Attaccato dal Domenicano Guglielmo de Gannat, egli rispose col suo «Repercussorium editum contra adverisarium innocentiae matris Dei» (composto a Tolosa nel 1315). Verso il 1316-1320 venne inviato a Parigi ed ivi, nel Commento al Terzo libro delle Sentenze (terminato nel 1319) trattò di nuovo la questione dell'Immacolata, dimostran-

---

259 «Dicam igitur pro ista quaestione hoc quod dicit Anselmus: «Aestimet hoc qui vult... Ego donec Deus ostendat mihi aliquid dignius excellentiae Dominae meae passe dici: quae dixi, dico; quae scripsi, non muto» (l.c., p. 255).

260 «Salva semper fìdei sinceritate et tam abditi mysterii sacramento et matris ineffabilis purae et benedicti fìlii privilegiis, pono auctoritates et quattuor rationes ponentes B. Virginem non fuisse in originali conceptam, Et cum ista protestatione, istis adhaereo» (cfr. SCARAMUZZI D., O.F.M., L'Immacolato Concepimento di Maria. Questione inedita di Landolfo Caracciolo. In «Studi Francescani» 28 [1931], p. 48).

261 «Longe mundiorem decuit esse Matrem Creatoris quam matrem nostri generis. Si igitur illa creata est innocens ut esset principium nostri generis, multo plus decuit ut ista crearetur innocens, ut esset principium Dei Creatoris et Redeptoris :,, (l.c., p. 57).

262 Cfr. Fr. Gulielmi Guerrae, Fr. [oannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, Quaestiones dlsputatae de Immaculata Conceptlone B. Mariae V., Ad Claras Aquas, 1904.

dosi un po’ più riservato riguardo alla questione di fatto. Dopo aver provato la possibilità delle tre ipotesi ammesse da Scoto, si limita a dire che Egli è piamente inclinato verso l'opinione immacolista263.

Vasto e profondo è stato l'influsso dell'Auriol, particolarmente col suo «Tractatus», sui francescani e non francescani (cfr. BONNEFOY, op. cit., p. 236-237).

UGO DI NOVOCASTRO (Newcastle) O. Min. (fl. 1315 a Parigi, ove commentò le Sentenze), nella «Reportatio», attesta che in quel tempo la sentenza macolista era abbastanza comune, «satis communis» (cfr. EMMEN A., Hugo de Novo Castro ejusque doctrina de Immaculata Conceptione, in «Studi Frane.», 16 [1944], p. 141). Dopo aver esposto l'opinione contraria e i suoi argomenti, Egli espone con simpatia l'opinione favorevole al singolare privilegio e le ragioni in favore della medesima, nonché le risposte che i sostenitori di essa danno agli

argomenti dell'opinione contraria. Ugo, tuttavia, si astiene prudentemente dal manifestare l'opinione sua personale (cfr. DE GURMARAENS, l. c., p. 49-50).

PIETRO TOMMASO O. Min. (fl. v. 1316-1320), Lettore di Barcellona nel suo «Liber de originali innocentia Virgìnìs Mariae» (composto a Barcellona tra il 1316 e il 1320) segue il solito schema (potuit, decuit, fecit), dividendo il Trattato in tre parti. Riguardo al fatto, si limita alla semplice «probabilità»264.

BERNARDO DI DIO O. Min. (fl. v. 1318) si ispira al Trattato dell'Auriol, e non nasconde la sua simpatia per la pia sentenza (cfr.

---

263 «Ideo non sit (!) absolute quis illorum modorum sit de facto, teneo tamen pie quod non contraxit peccatum originale» (PETRUS AUREOLUS, in III Sent., d. 3; art. 4, p. 383b, Romae, 1605).

È anche degna di nota la dichiarazione seguente: «Asseverare hoc ve! illud [cioè, la sentenza macolista o quella immacolista], certitudinaliter, temerarium est censendum... Ergo quicumque in publico praesumit asserere hanc partem vel illam esse erroneam, vel hanc partem esse determinatam vel certam aut aliquid aequipollens, aufert Summo Pontifici et usurpar privilegium proprium Ecclesiae Romanae» (tractatus ..., p. 71-73).

264 «Sinceritatem originalem Virginem habuisse persuaderi potest de facto probabiliter, ut videtur» (cfr. PETRUS DE ALVA Y ASTORGA, Monumenta antiqua seraphica, Lovanìi, 1665, p. 234).

LONGPRÉ E., Fr. Bernard de Deo, O.F.M. [1318] et l'Immaculée Conception, in «Archiv. Hist.» 26 [1933] p. 248-249).

FRANCESCO delle MARCHE O. Min. (fl. a Parigi v. 1320), nel Commento alle Sentenze, quantunque non osi schierarsi apertamente tra i difensori del singolare privilegio, inclina tuttavia verso il medesimo, poiché ne prova la possibilità e la convenienza (cfr. DE GUIMARAENS, l. cit., p. 50).

ANTONIO ANDREA O. Min. (fl. a Parigi av. 1320), nel Commento alle Sentenze, dopo aver portato gli argomenti sia pro sia contro la pia sentenza, non osa schierarsi apertamente fra gli immacolisti. Egli prova la possibilità e la convenienza del singolare privilegio; quanto al fatto, Egli non fa altro che indicare le soluzioni che si potrebbero dare agli argomenti dell'opinione contraria, se uno si decide ad abbracciarla265.

GIACOMO D'ALBA o BRANCO, O. Min (fl. 1320), compose, verso il 1320, un Trattato sull'Immacolata Concezione, oggi perduto. Un passo però di questo Trattato ci è stato conservato da Bernardino de Bustis nel suo «Mariale». Egli parla di «preservazione dal peccato originale» e di «redenzione mediante la grazia preservante la quale è stata concessa alla Madre di Dio»266.

PIETRO DI COMPOSTELLA O. P. (fl. 1317-1325), nel Trattato «De Conciliatione rationis libri duo», composto tra il 1317 e il 1325 (cfr. Monnré L., O.F.M., De Petra Compostel!ano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur, in «Antonianum», 29 [1954 J, p. 563-572), asserisce che l'Immacolato Concepimento di Maria è conveniente, perché Ella ha ricevuto da Dio tutte le grazie che si possono ricevere; e perciò dovette essere immune dal peccato originale. Asserisce inoltre che la Vergine non poteva essere santifi-

265 «Circa distinctionem tertiam quaeritur primo utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali. Respondeo quod communiter dicitur quod sic. Qui vult tenere partem istam negativam, potest dicere ad omnes auctoritates ...» (ANTONIUS ANDREAS, In III Sent., dist. 3, fol. 93rb, Vénetiis, 1578).

266 «Et haec fuit praeservatio ab originali peccato et redemptio per gratiam praeservantem guae soli Matri Dei concessa est» (BERNARDINUS DE BUSTIS, Mariale, Lione, 1511, Sermo IX, lett. X, p. XLI va).

cata prima che l'anima venisse infusa al corpo, perché allora non si aveva ancora la natura razionale, che è l'unico soggetto capace della grazia; però fu indubbiamente ripiena di grazia «nella stessa infusione dell'anima» («in ipsa infusione animae»). (cfr. «Marianum» 4 [1942], p. 130-131) 267.

NICOLO' DA SIENA, O.S.M., (fl. v. 1320) 268, in un suo terzo discorso sulla Concezione, dice espressamente che la Vergine «non ebbe il peccato originale, perché con ragione doveva essere privilegiata, essendo Ella Madre di Dio. Ella fu preservata da quella macchia nella quale non cadde, essendo cosa più perfetta, secondo i canonisti, soccorrere prima che uno cada, anziché dopo che è caduto; e ciò per la Vergine gloriosa è cosa più pia e lodevole che non il suo opposto»269.

Ciò - dice - «compete al Figlio per natura, e alla Madre per grazia»270. Alla luce di queste espressioni chiare - come vuole il retto metodo - vanno interpretate alcune espressioni oscure od equivoche che si trovano nei due discorsi precedenti. Ma il P. Bonnefoy ricorre (sistema comodo! ...) all'interpolazione, E per provare l'interpolazione fa appello ad un preteso anacronismo: «personne - osserva - n'aurait songé, ni pendant le premier tiers du XIII.e siècle, ni mème jusque vers 1350, a faire témoigner les canonistes en faveur du privilège, pour la bonne raison qu'ils lui etaient tous opposé en ce temps là» (op. cit., p. 380). Ma il granchio preso dal P. Bonnefoy è evidente. P. Nicolò da Siena, infatti, prova, sì, il singolare privilegio con un detto dei Canonisti, ma non attribuisce af-

267 P. Modrié (Le.) e P. Bonnefoy (op. cit., p. 324-325) l'annoverano tra i «macolisti»! ... Nessuna meraviglia, se si tiene presente la tesi del P. Bonnefoy allorché parla dell'«état de la doctrine dans l'Ordre des Frères Prècheurs en ce premier tiers du XIV.e siècle». Dice: «C'est en tant qu'on puisse en juger, l'unanimité absolue dans le maculisme» (op. cit., p. 349).

268 Nel 1301 prendeva parte al Capitolo di Pistoia; nel 1328 era Priore a Siena; nel 1329 Provinciale di Toscana, moriva nel 1349) (cfr. LEAHY I., O.S.M., The Mariology of Nicolas of Siena O.S.M. Tesi per la Licenza in S. Teologia presso la Facoltà Teologica «Marianum», Roma 1959 (si limita all'Immacolata Concezione).

269 «Nec peccatum originale habuit, quia merito privilegiar! debuerat cum Mater Dei esset: et praeservata fuit ab illa macula in quam non cecidit, cum maioris sit perfectionis secundum canonistas ante casum succurrere quam post casum: et hoc quid pium magis et laudabilius ponere in Virgine gloriosa quam eius oppositum» (cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, Roma 1955, p. 114).

270 «Non obstat quod dicatur aequalis Filio Dei, quatenus nempe uni ex natura competit, alteri ex gratia» (ibid.).

fatto ai medesimi l'asserzione del singolare privilegio. Cade perciò la base della presunta interpolazione.

Alcune frasi oscure ed equivoche si trovano anche presso altri immacolisti dell'epoca (per es., presso il de Hotot, come ammette lo stesso P. Bonnefoy).

2) La festa della Concezione e la Curia Romana.

Verso l'anno 1330, un nuovo elemento veniva a favorire la sentenza favorevole al singolare privilegio: la celebrazione della festa della Concezione da parte della Curia Romana. Ciò appare dalla testimonianza di autori coevi. Essi sono: Giovanni Bacone e Tommaso di Strasburgo.

Il Carmelitano Giovanni Bacone, verso il 1330, scriveva che «per pubblica e diuturna consuetudine» la festa della Concezione della Vergine veniva celebrata «nella Curia Romana»271. L'Agostiniano Tommaso da Strasburgo, verso il 1339, scriveva che «la Santa Romana Chiesa è solita celebrare solennemente la festa della Concezione della stessa gloriosa Vergine»272. Inoltre tutti i calendari, i breviari e i messali della Curia Romana («iuxta consuetudinem Romanae Curiae»), da quel tempo in poi, fecero sempre menzione della festa della Concezione (cfr. DONCOEUR P., S. I., Les premières interventions du Saint Siège relatives à l'Immaculée Conception [XII.e-XIV.e siècle], in «Reviue d'hiistoire ecclesiastique», 8 [1907], p. 700 s.).

L'adozione della festa della Concezione da parte della Curia Romana contribuì non poco al progresso delia pia sentenza. Gli avversari della medesima, infatti, erano soliti ripetere, come un ritornello, che la Curia Romana non ammetteva una tale festa, ma tol-

---

271 «Publica et diuturna consuetudine celebratum est hoc festum in Curia Romana ... et haec duraverunt tempore multorum romanorum Pontificum usque in praesens tempus... Et... bene noverunt... Summì Pontifices et Sedes Apostolica et per consequens haec est sancta et catholica religio» (J. BACO, Radiantissimum opus super quattuor Sententiarum Libros, L. 4, d. 2, q. 4, a. 3, Cremonae 1618, p. 316). E altrove: «Papa scit hoc festum celebrati in Curia publice et magnam curiam Cardinalium ad hoc fieri et colere» (Id., Quodlibeta fertilissima, Quodl, 3, q. 13, Venetiis 1527, p. 60a).

272 «Sancta Romana Ecclesia festum Conceptionis ipsius Virginis Gloriosae solet solemniter celebrare» (THOMAS AB ARGENTINA, Commentaria in quattuor libros Sententiarum, L. 3, d. 3, a. 1, Venetiis 1564, II, p. 9). Altrettanto, quasi con le stesse parole, ripeteva, verso il 1350, il domenicano GIOVANNI THAULER, De decem caecitatibus Ecclesiae, Opera omnia, p. 873, Coloniae, 1615.

lerava che essa venisse celebrata in alcune chiese273. Ora una tale obiezione non si poteva più fare. Per questo motivo gli assertori e i difensori del singolare privilegio, verso la metà del secolo XIV, incominciarono ad aumentare notevolmente.

Non si deve tuttavia esagerare l'importanza di un tale elemento. L'adozione infatti della festa della Concezione da parte della Curia Romana non ebbe alcun carattere ufficiale, ma ebbe soltanto un carattere privato. Non fu adottata o approvata, infatti, in virtù di un decreto emanato dal Papa, ma entrò nella Liturgia della Curia Romana a poco a poco, quasi in punta di piedi, senza quasi farsene accorgere. In un primo tempo infatti la Sede Apostolica si limitò a tollerare una tale festa. In un secondo tempo, i Papi incominciarono ad assistere, con la Curia, ad una tale festa in alcune chiese (per esempio, nella cattedrale di Anagni, verso il 1244 (274), in Avignone, nella chiesa dei Carmelitani, fin dai primi anni del 1300)275; in un terzo tempo, finalmente, verso gli inizi del secolo XIV, la festa della Concezione incominciava ad apparire nel

calendario e nei libri liturgici della Curia Romana e ad essere celebrata. Manca tuttavia qualsiasi atto ufficiale nei riguardi di tale festa, da parte dei Romani Pontefici (il primo, come diremo, sarà Sisto IV). Non si può parlare perciò di una introduzione ufficiale della festa della Curia Romana.

Inoltre, è necessario tener presente anche il significato ancora vago e indeterminato (e perciò non decisamente immacolista) che continuò ad avere (fino alla dichiarazione ufficiale di Alessandro VII)

---

273 Così, per esempio, S. Tommaso: «Ad tertium dicendum quod licet Romana Ecclesia Conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium» (S. THOMAS, S. Tb., p. III, q. 27, a. 2, ad 3). Altrettanto asseriva Giovanni da Napoli O. P. verso il 1325: «Dicendum quod illud festum non facit Ecclesia Romana nec debet fieri» (cfr. Bxr.ré, Joannis de Polliaco et Joannis de Neapoli Quaestiones ..., p. 89). Anche Pietro Aurici scriveva: «Item licet non faciat Ecclesia Romana, tamen permittit» (cfr. G. Guarrae, J.D. Scoti et P. Auriol Quaestiones ...» p. 71).

274 L'attesta Bartolomeo da Trento O.P.: «Conceptio Matris Dei a plerisque solemniter celebratur sicut ipse, praesente Romana Curia nec inhibente, in cathedrali Ecclesia Anagniae fieri vidi» (BARTHOLOMAEUS TRID., P.P., Liber epilogorum in gesta Sanctorum, presso Sericoli Ch., O.F.M., Immaculatae B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones, Sibenici, 1945, p. 9, nota 34).

275 L'attesta Baconthorp O. C.: «Item, publica et diuturna consuetudine celebratum est hoc festum [Conceptionis] in Curia romana, etiam cum venerabili congre, gatione dominorum cardinalium, cum solemni missa et sermone singulis annis iri domo fratrum Ordinis B. Mariae de Carmelo ...» (J. BACO, Radiantissimum ..., p. 316).

fa festa della Concezione. Ed infatti dall'esame di alcuni libri liturgici «secondo l'uso della Curia Romana» («secundum consuetudinern Romanae Curiae») appare chiaramente che l'oggetto di una tale festa era «la santificazione della Vergine nel grembo materno» senza determinare se una tale santificazione si sia verificata nell'istante dell'infusione dell'anima al corpo, oppure dopo, poco dopo. Ciò spiega come una tale festa abbia potuto essere celebrata anche da alcuni macolisti decisi della stessa Curia Romana (per esempio Durando da S. Porziano, Guglielmo di Petipignano, Card. Bertrando de la Tour ecc.),

3) *Discussioni in Francia e in Spagna.*

1. Incominciamo dalla Francia. A Parigi, verso il 1309, Giovanni de Pouilly reagiva vivacemente contro il Maestro Rodolfo de Hotot il quale, «in una pubblica e generale adunanza dell'Università», si era pronunziato in favore della Immacolata Concezione. Egli asseriva che contro tale gente, in caso di ostinazione, «si dovesse procedere non già con argomenti, ma in modo diverso («aliter procedendum est»), vale a dire, condannandoli al rogo («per ignem») 276.

Anche Alvaro Pelagio, O. Min., verso il 1322 aveva parole molto dure contro la pia sentenza che egli ritiene «nuova e fantastica», e contro «alcuni teologi», i quali si erano allontanati «dal senso comune della Chiesa»277.

Nel 1387, Giovanni de Monzon (Montesono) O. P., all'Università di Parigi, in occasione del suo Magistero e della sua prima lezione magistrale, proponeva 14 proposizioni, fra le quali le 4 seguenti: «E' espressamente contro la fede affermare che non ogni uomo, eccetto il Cristo, abbia contratto il peccato originale. - Affermare simile esenzione in Maria Vergine è contro la

fede. - Non è meno contrario alla S. Scrittura il supporre l'esenzione dal peccato originale in una sola creatura (come in Maria), che il supporre lo stesso privilegio in dieci uomini. Contraddice più direttamente alla Sacra Scrittura l'opinione che la Vergine sia stata preser-

---

276 «... non argumentis sed aliter cum illis procedendum esset» (cfr. Barré, Joannes de Polliaco ..., p. 13).

277 «... Licet quidam novi theologi a sensu communi Ecclesiae recedentes, teneant contra ..., quorum opinio nova et phantasmatica sit a fidelibus cancellata» (ALVARUs PELAGIUS, De planctu Ecclesiae, L. II, c. 52, Venetiis, 1560, f. 110va).

vata dalla colpa originale, quanto lo sia il ritenere che Essa sia stata simultaneamente nello stato beatifico e nello stato di viatrice dal primo istante della sua concezione». Queste conclusioni, dimostrate dal Monzon con l'autorità di S. Tommaso, offesero la pubblica opinione. La Facoltà Teologica dell'Università di Parigi intervenne con energia e decisione. Affidò ad alcuni teologi l'esame delle 14 proposizioni o conclusioni del Monzon. Il 6 luglio 1387 veniva espresso, ad unanimità, da oltre 30 teologi, questo giudizio: le quattro proposizioni del Monzon relative alla Vergine dovevano essere ritrattate come «false, scandalose, presuntuose, ed offensive del pio sentimento dei fedeli». Ma siccome il Monzon rifiutò di assoggettarsi ad una tale sentenza, la causa venne deferita al Vescovo di Parigi Pietro d'Orgemont, il quale, fatto il processo, il 23 agosto dello stesso anno 1387, scomunicò il Monzon e i suoi seguaci, interdicendogli di insegnare, sia in pubblico che in privato, qualcuna delle 14 proposizioni incriminate (cfr. DONCOEUR P., La condamnation de Jean de Monzon par Pierre d'Orgemont, éveque de Paris le 23 aotlt 1387, in «Revue des questions historiques», 82 [1907] p. 176-187).

Ma il Monzon lasciò Parigi e fuggì in Avignone per appellarsi a Clemente contro la condanna che gli era stata inflitta a Parigi. Anche l'Università di Parigi, pel tramite di quattro suoi Dottori, si rivolse al Papa avignonese {in realtà antipapa) e gli sottomise gli Atti del processo contro il Monzon, stesi dal Cancelliere Pietro d'Ailly: «Apologia Facultatis theologicae Parisiensìs circa damnationem Joannis de Montesono». Clemente VII affidò l'esame della questione ad una Commissione di tre Cardinali. Ma il Monzon, prevedendo una nuova condanna, lasciò segretamente Avignone, si rifugiò in Aragona, sua patria, ove, per vendetta, ripudiò il Papa di Avignone (Clemente VII) e aderì a quello di Roma, Urbano VI, il vero Papa. Clemente VII, il 17 gennaio 1389, confermava la sentenza di scomunica inflitta da Parigi al Monzon.

La decisione di Clemente VII fu accolta con molta venerazione nei vari luoghi, nei quali era ritenuto Papa legittimo, nella Scozia, nell'Irlanda e particolarmente in Francia, con evidente vantaggio per la pia sentenza. Una tale decisione, infatti, pro1biva che la pia sentenza venisse qualificata «contro la fede» o «contro la Rivelazione».

2. Dalla Francia passiamo ora alla Spagna, e, più precisamente, al regno di Aragona. Ciò che per la Francia fu Giovanni da Monzon, lo fu per la Spagna Nicola Eymeric O.P. (1320c.-1399), spagnolo, il quale era stato a Parigi fautore del Monzon. L'Eymeric era Inquisitore Generale del regno di Aragona fin dal 1357. Costui iniziò una lotta violenta, con parecchi scritti, contro le opere del B. Raimondo Lullo e, in modo particolare, contro la sua sentenza favorevole all'Immacolata Concezione, sentenza che l'Eymerie qualificava come «eretica». Ma i seguaci del B. Lullo, valendosi dell'aiuto di Giovanni I Re di Aragona, per due volte gli fecero prendere la via dell'esilio. Il 14 marzo 1394, il Re Giovanni, esprimeva la sua ferma adesione al singolare privilegio mariano con questi termini: «crediamo fermamente e teniamo che la concezione

della B. Vergine fu del tutto santa ed eletta». Conseguentemente pro1biva in modo severo che venisse predicata la sentenza contraria. Morto però il Re Giovanni I, l'Eymeric faceva ritorno al suo Convento di Gerona e riprendeva la lotta contro la pia sentenza. Venne denunziato al Tribunale dell'Inquisizione di Gerona il P. Giovanni Rota O.F.M., imputato di aver difeso, in un suo discorso, il singolare privilegio mariano. L'Inquisizione lo condannò alla prigione. Giunta però la notizia alle orecchie di Martino I, Re di Aragona, liberò dalla prigione il P. Rota, e gli permise di tenere alla sua presenza una disputa con gli avversari della pia sentenza. Dopo questa disputa, Martino I, in data 17 gennaio 1398, rinnovava la sentenza di suo fratello Giovanni I, e faceva prendere nuovamente all'Eymeric la via dell'esilio (cfr. FITA Y COLOMAR F., Tres discursos històricos, ed. II, Madrid 1909, p. 62, 66; 75, 81, 98).

Il secolo XIV si chiudeva così con la lotta e con le prime vittorie. Ma la vittoria definitiva era ancora lontana.

4) Nel secolo XV. Durante questo secolo il movimento immacolista si polarizza su due avvenimenti: la definizione del singolare privilegio da parte del Concilio di Basilea (quando però non era più legittimo) e il primo intervento ufficiale della S. Sede per mezzo di due Costituzioni di Sisto IV.

a) La definizione dello pseudo-Concilio di Basilea (1439).

All'inizio del secolo XV sorsero nuovi focolai di opposizione.

Uno di questi focolai fu l'Università di Tolosa, ove alcuni «garri-

177

vano» nuovamente «contro la Vergine» («in Virginem de novo garrientes»). Ma neppure in quell'Università mancò la reazione, poiché, nel 1424, un Maestro reggente, il quale pretendeva discutere contro il singolare privilegio, venne espulso dalla città di Tolosa e si presentò a Roma con l'intento di affermare dinanzi al Papa Martino V quanto aveva affermato in quella Università.

Dinanzi al ripetersi di questi incidenti, è facile comprendere l'istintivo ricorso all'autorità ecclesiastica affinché avesse pronunziato una parola capace di metter fine ai medesimi.

Fu così che Alfonso V, Re di Aragona, si rivolse ripetutamente all'Imperatore Sigismondo, pregandolo di farsi promotore, ai Concilio di Costanza, di una tale iniziativa. L'Imperatore Sigismondo prestò la sua opera (cfr. FITA Y COLOMAR, op. cit., p. 82 s., 85, 88, 92 ss.). Ma non si ebbero risultati concreti.

I tentativi per ottenere una dichiarazione capace di comporre i dissidi dei teologi sulla santità di Maria vennero ripetuti in occasione del Concilio di Basilea (Ecumenico dal 1433 al 1437). Si fece eco di questi desideri e voti Giovanni Romiroy 278, Canonico tesoriere della chiesa di Puy-en-Velay. Il giorno 8 dicembre 1435, festa della Concezione (solita a. celebrarsi dal Concilio, anche con discorso), il Romiroy pronunziò dinanzi al Concilio un discorso in cui invitò caldamente i Padri a stabilire una tale festa in tutta la Chiesa onde ottenere dalla Vergine la felice riuscita del Concilio. Nel suo discorso, il Romiroy, pur non chiedendo espressamente la definizione della pia sentenza, affermò tuttavia chiaramente il singolare privilegio mariano e ne espose le ragioni che lo provavano. Lo stesso Giovanni de Torquemada O.P., suo avversario, dichiarò che il P. Romiroy aveva «postulato con zelo in questo santo Concilio» la causa dell'Immacolata Concezione (JOANNES DE TURRECREMATA, Tractatus de veritate Conc.eptionis Beatissimae Virginis pro [acienda relatione coram Patribus Concilii Basileae A. D. 1437, Romae, 1547, VI, 28, f. 118r; cfr. XIII, 4, f. 265r).

---

278 Su di lui vi è lo studio interessante di A. EMMEN, O.F.M., Joannes de Romiroy sollicitator causae Immaculatae Conceptionis in Concilio Basileensi, in «Antonianum», 32 (1955), p. 335-368. I tre personaggi enumerati da P. Le Bachelet (Giovanni de Romiroy, Giovanni Eymeric e Giovanni de Roreti, ossia, Roceti o Rocheti) costituiscono un solo personaggio: Giovanni de Romiroy. Il nome Eymeric deriva dalla cattiva lettura di «Aymerici» per «Roimerl», e il nome di Roceti o Rocheti è una deformazione di Romiroy o Roimeri (EMMEN, art. cit., p. 341-345).

In seguito al discorso del Romiroy, il Concilio, nella sua adunanza generale del 23 marzo 1436, invitava i teologi ad esporre i loro pareri sulla proposizione: «È cosa più pia credere che l'anima della beata Madre di Dio fu preservata dal peccato originale nell'istante della sua infusione al corpo, anziché credere che la stessa Vergine sia stata concepita nel peccato originale?»279.

Sei giorni dopo (il 29 marzo) i teologi si accordarono sulla designazione di quattro professori di teologia come Relatori conciliari: due favorevoli alla pia sentenza (il Canonico Giovanni Romiroy e il P. Pietro Porcher O.F.M., Provinciale di Aquitania) e due contrari (Giovanni di Torquemada Procuratore Generale O.P. e Giovanni di Montenegro O.P., Provinciale di Lombardia).

Il 20 aprile dello stesso anno (1436), il P. Pietro Porcher presentava al Concilio il suo rapporto280; il giorno seguente anche Giovanni Romiroy presentava il suo rapporto conciliare dal titolo «Tota pulchra es» insieme ad un trattato dal titolo «Sapientia aperuit». Siccome però il P. Porcher dovette lasciare immediatamente il Concilio, venne rimpiazzato da Giovanni di Segovia (Canonico di Toledo inviato dal Re di Castiglia) il quale divenne il grande promotore della definizione, da parte del Concilio, della verità dell'Immacolata Concezione. Le grandi discussioni ebbero inizio il 2 maggio (1436), allorché Giovanni di Montenegro propose la sua tesi contraria alla pia sentenza; raggiunsero l'acme dal 20 maggio al 19 luglio, allorché Giovanni di Segovia espose gli argomenti in favore del singolare privilegio.

Il Romiroy, nel suo rapporto conciliare, sollecitava il Concilio a metter fine alla controversia teologica sulla Concezione, di modo che il popolo cristiano, il quale celebra con la più grande devozione la festa della Concezione, non abbia più a scandalizzarsi, sentendo dire che Maria è stata macchiata dalla colpa originale. Sottolineava inoltre che era un preciso dovere del Concilio togliere l'occa-

---

279 «Magis pium est credere animam beatissimae Dei Genitricis fuisse in instanti suae infusionis in corpore praeservatam ex peccato originali quam credere ipsam Virginem in originali fuisse conceptam» (JOANNES DE SEGOVIA, Historia Gestorum Generalis Synodi Basileensis, 10, 17, 42, ed. E. Birk; Monumenta Conciliorum Generalium saeculi XV, II, Vindobonae, 1873, p. 846).

280 Consisteva, un tale rapporto, in sedici proposizioni senza prova, con la sola citazione degli autori dai quali il Porcher le aveva stralciate (Si possono leggere presso STROZZI, Controversia della Concezione della B. V. Maria, Palermo, 1700, L. VI, c. 3, p. 11).

sione di questo «scandalo dei piccoli» e perciò di fare esaminare la questione della Concezione prima di tutte le altre questioni (Sapientia aperuit. Presso EMMEN, art. cit., p. 366).

Riguardo poi alla dottrina, Giovanni di Romiroy, dopo aver narrato una serie di miracoli per confermare la verità del singolare privilegio, fa appello, in favore del medesimo, alla Sacra Scrittura e alle ragioni teologiche. Come argomento scritturistico, invoca tre passi: Genesi,

2,18; Genesi 3,15 e Apocalisse capo XII. Nel Genesi 2,18, («Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi») il Romiroy vede l'intenzione di Dio di «dare al nuovo Adamo la Vergine Immacolata come un aiuto simile a Lui in vista della rigenerazione dei figli del vecchio Adamo»281. Sul Genesi 3,15, interpretato secondo la Volgata, ragiona così: «Non è facile comprendere come la strangolata dal serpente [nell'ipotesi della contrazione del peccato originale] abbia potuto schiacciare il capo dello strangolatore; la Vergine sarebbe privata di quell'insigne trionfo riservatole in modo singolare dal Signore fin dall'inizio dei tempi»282. Nella Donna dell'Apocalisse (c. XII), «vestita di sole che preme coi suoi piedi la luna», il Romiroy vede una figura dell'Immacolata la quale, nella sua concezione, ha premuto sotto i suoi piedi il dragone infernale (ibid.).

La prova teologica, dal Romiroy, è presa dall'eccellenza di Maria, la quale richiedeva che venisse redenta «nel modo più perfetto; orbene è più perfetto redimere preservando dalla caduta che rialzando dalla caduta» (Discorso Ego mater pulchrae dilectionis, II, 6, ed. cit., p. 94).

Giovanni di Segovia fu il vero campione della difesa dell'Immacolata nel Concilio di Basilea. Incaricato dal Card. di Arles di spiegare le proposizioni del Porcher e, in genere, di difendere la pia sentenza in luogo di costui, addusse molti argomenti che Egli riunì nell'opera Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum Concilii Basileensis, ed. P. de Alva y Astorga, Bruxelles,

---

281 «In hoc enim quod dedit Adae veteri Evam in adiutorium simile sibi ad carnalem filiorum suorum genetationem, figurabatur quod daret Deus Adae novo Immaculatam Virginem in adiutorium simile sibi ad petemptorum veteris Adae filiorum regenerationem» (Sapientia aperuit. Presso EMMEN, art. cit., p. 356, n. 73).

282 «Quod si dixerimus ipsam originalem contraxisse maculam, consequens est concedere ipsam fuisse a serpente strangulatam; nec erit facile intelligere, quomodo strangulata strangulantis caput conterere, et privabitur Vitgo insigni illo triumpho a Domino sibi ab initio saeculi singulariter reservato» (ibid.).

1664). Quest'opera è divisa in tre trattati: nel primo vi sono le sette «Allegazioni»; nel secondo vi sono sette compendi delle sette Allegazioni, compendi ch'Egli appella «documenti» («avisamenta»); nel terzo raccoglie i miracoli narrati per testimoniare l'Immacolata Concezione.

Nel sesto «documento» (o «avisamentum») Giovanni da Segovia offre un compendio delle varie prove da Lui sviluppate nelle «Allegazioni», mentre nel settimo «documento» (o «avisamentum») offre un compendio delle ragioni con le quali sollecitava il Concilio a definire l'immacolato concepimento.

Il Segoviese iniziava il suo dire con un esordio, molto cattivamente. Diceva: «In questa illustre Assemblea di Padri così insigni, io dovrei servirmi dell'udito anziché della loquela». Dichiarava inoltre di voler seguire, nella sua esposizione, l'ordine seguito nei giorni scorsi da Giovanni di Montenegro nelle sue contrarie «Allegazioni», vale a dire: 1. il peccato originale; 2. prove per la contrazione, da parte della Vergine, del peccato originale; 3. risposta alle ragioni e alle autorità in contrario.

Egli, innanzitutto, fece osservare ai Padri del Concilio come gli avversari avessero torto a sostenere che la loro sentenza era un dogma di fede perché confermata dalla S. Scrittura. Dimostra come i nove testi scritturistici presentati dal Montenegro diventino lance spuntate

allorché vengono dirette contro l'Immacolata. Una serie innumerevole di fedeli e di Dottori - Egli dice - negano che la Concezione della Vergine sia stata macchiata dalla colpa originale, e la Chiesa non solo non li considera come eretici, ma li favorisce. Ne segue perciò che, per lo meno, non sia certo che la sentenza contraria al singolare privilegio sia contenuta nella S. Scrittura.

Prova poi che la pia sentenza è una verità cattolica, conforme alla Scrittura, alla dottrina dei Padri ed alla ragione, e che tale il Concilio deve dichiararla.

Le ragioni teologiche sono basate, in definitiva, sulla maternità divina e sulla cooperazione immediata della Vergine alla Redenzione. La maternità divina rende la Vergine «degna di ogni lode» solo a condizione che la Vergine possieda tutti quei pregi che convengono ad una tale maternità e, in modo particolare, l'innocenza originale (Allegatio II, 46b; Avisamentum II, 400b-401a). Destinata inoltre a liberare gli altri, con Cristo (come causa secondaria che trae tutta la sua virtù dalla causa primaria, ossia, da Cristo), la Vergine

181

non poteva essere sottomessa al peccato (Allegatio VI, 238b; Avisamentttm IV, 421a; 462b-468a).

Degno di rilievo, per la sua forza polemica, è il parallelo originale tra le due opposte sentenze. Dice: «Noi siamo d'accordo, dice ai suoi avversari, su questo punto, che cioè la Madre di Dio non è in fatto di lode e di colpevole macchia, comparabile ai figlioli di Adamo con egual misura. Ciò non ostante voi vi sforzate di non discernere la Concezione di questa Beata Vergine, che come vera Madre di Dio ne sarebbe stata il tabernacolo, dalla concezione degli altri quali che sieno anche infedeli e dannati figli di Adamo. Voi infatti asserite egualmente colpevole il principio di tutti, egualmente fetido. Voi siete costretti a stabilire che Maria è stata odiosa a Dio prima che gli fosse grata e amabile; ch'Ella è stata piena di peccato prima d'esser piena di grazia; ch'Ella è stata infetta d'iniquità prima d'essere adorna di virtù; ch'Ella è stata laida agli occhi di Dio prima d'essere bella; prima orribile pel fetore del peccato, che soave per la fragranza della grazia; prima maledetta, che benedetta; prima degnissima d'ogni vituperio, che del preconio di lode. Voi siete costretti a confessare che Maria è stata schiava prima d'essere libera; che è stata suddita prima di esser Signora e Sovrana; schiava del diavolo prima di essere Regina degli Angeli; figlia del demonio prima d'essere figlia di Dio. In che dunque differisce Maria secondo voi dal comune degli uomini? - Noi, al contrario, conformemente al principio comune, diciamo che Maria è stata sempre cara a Dio, sempre amata da Dio, sempre piena di grazia, di bontà, di sapienza, sempre bella, sempre soave, sempre benedetta, sempre degnissima di lode, sempre libera, sempre al disopra degli Angeli e degli uomini, dominatrice dei demoni, sempre figlia ed amica di Dio, non mai ancella o soggetta del diavolo. Ammirate con quale gioia e simpatia è accolta la nostra pia credenza da quasi tutto il gregge di Gesù Cristo, mentre la vostra è insopportabile al popolo cristiano, e non attrae che lo sdegno dei fedeli sopra coloro che la sostengono. Quanto più acremente viene oppugnata dagli avversari la nostra credenza, tanto più riceve nuovi giornalieri incrementi, e mette tanto più profonde radici negli animi dei devoti della Santa Vergine. La credenza all'Immacolata Concezione, ha già preso una tale estensione, che ormai è universale, e merita il nome di cattolica».

«Volete consultare la Scrittura? Qui ancora il vantaggio è tut-

182

to in favor nostro. Il senso della Scrittura e l'insegnamento costante della Chiesa ci dimostrano che la Madre di Dio è stata sempre santa, perfetta, degna del suo Figlio. Noi prendiamo queste parole senza restrizione, nel loro senso illimitato, semplice e naturale. Voi al contrario eccettuate da questa dottrina generale il primo istante della esistenza di Maria: eccezione non

autorizzata dalle espressioni della Scrittura; eccezione che malgrado tutti i vostri sforzi non siete giunti a dimostrare in modo soddisfacente.

«Volete appellarvi all'antichità? Anche qui troverete il peggio dalla vostra parte. Chi fu, secondo le vostre medesime allegazioni, il primo assertore esplicito della macchia originale nella Santa Concezione della Vergine? Fu un tal Bosone discepolo e collocutore di S. Anselmo; sicché la vostra opinione fu udita la prima volta tra il secolo XI e il XII. Quindi allegate S. Bernardo ed altri Scolastici posteriori. Noi invece abbiamo dalla nostra ben più antichi ed insigni Dottori dei primi secoli della Chiesa, i quali insegnarono o esplicitamente o con equivalenti espressioni la nostra dottrina ... Lo stesso testo del Genesi non riferisce come la divina sentenza della perfetta vittoria della Santa Vergine sul diabolico serpe precedesse la maledizione di Dio sui primi genitori? o per lo meno allato del decreto della propagazione del peccato originale non v'ha quello della eccezione della Santa Vergine?

«Noi veneriamo l'autorità della S. Chiesa e specialmente della Chiesa Romana, che celebra questa festività, e permette si celebri in tutto il mondo cattolico; voi invece tacitamente la riprendete, o per non deprimerla ricorrete a vane interpretazioni sull'oggetto di tal culto. La nostra dottrina difende la sincera devozione del popolo cristiano; la vostra assai aspramente la taccia e riprende»284.

L'argomento tratto dalla S. Scrittura viene sintetizzato così: «La Sacra Scrittura attesta che questa Beatissima Vergine schiaccerà il capo al demonio; che la sua origine sarà brillante come una stella; ch'Ella nascerà diritta come una verga; che Dio stabilirà in Lei il suo tabernacolo come nel sole; ch'Ella si terrà diritta in piedi come una Regina alla destra di Dio; che il Re del Cielo ammirerà la sua bellezza; che l'Altissimo l'ha santificata qual suo padiglione, aiutandola fin dal mattino; che si sono dette cose gloriose di

---

283 JOAN. SEGOV., Avis. VI, pp. 516-518.

284 JOAN. SEGOV., ibid. p. 519.

Lei, come quella che è la città di Dio, quella città di cui Dio stesso aveva gettato le fondamenta; che Ia santità conviene a questa casa, che questa Vergine è stata la possessione di Dio fin dal principio delle sue opere; ch'Ella è stata regolata prima di tutte le creature, ed è stata concepita prima degli abissi; che è stata allegra al cospetto di Dio, scherzando in ogni tempo alla sua presenza, ch'Ella ha trovato in Lui la sua felicità in tutti i giorni; che in tutti i giorni della sua vita Dio le ha reso il bene e non il male; che la sapienza di Dio ha fabbricato questa casa; che i figliuoli e le figliuole (di Dio) hanno lodato quella Vergine, e l'hanno proclamata beatissima; che nulla di contaminato entrerà in Lei; che sarà bella come l'ulivo ne' campi, come il cinamomo ed il balsamo pieno di aromi, spandendo come scelta mirra i più soavi odori; che in Lei si troverà ogni grazia della via e della verità, ed ogni speranza della vita e della virtù; che spiccherà tra le figlie di Adamo siccome un giglio tra le spine; che sarà la sposa e l'amica di Dio, bella, vezzosa, dolce, risplendente, amata, scelta, perfetta, immacolata, bellissima, carissima. Finalmente la Scrittura dice di Lei che sarà tutta bella, che in Lei non sarà alcuna macchia, alcun difetto. Ecco ciò che la Scrittura c'insegna in particolare della Beatissima Vergine Maria, come cosa sua propria già prima della nascita. È dunque evidente che la S. Scrittura non l'abbia confusa con la comune degli uomini sotto il peccato originale, non l'abbia compresa nella massa dei peccatori. Poiché questa dottrina non proferisce generalmente cose generali, ma quelle cose che in modo speciale competono alla Santa Vergine. Dal che è facile conchiudere ciò che si deve pensare in particolare della sua Concezione personale. È evidente che tutte quelle asserzioni dei Libri Santi ripugnano

all'opinione contraria al privilegio, e che non possono conciliarsi quelle con questa, come apparisce manifestassimo dal confronto che se ne faccia ...»285.

«Il nuovo Testamento non è meno esplicito. Vi è scritto che Maria è piena di grazia; che il Signore è con Lei, e ch'Ella è benedetta fra tutte le donne, che tutte le generazioni la proclameranno beata; che il Signore ha operato in Lei cose grandi, che il Figlio l'ha venerata come sua Madre ...; che Maria è quella donna vestita di sole, che ha la luna sotto i piedi, e sopra il capo una corona di dodici stelle.

---

285 JOAN. SEGOV., op. cit., p. 520-21.

«Da ciò si vede che il nuovo Testamento è conforme all'antico, e che non parla che delle qualità e delle eccellenze che convengono alla Madre di Dio»286.

Si rivolge quindi ai Padri del Concilio e li esorta a formulare una decisione dogmatica: «Il Concilio, egli dice, ha oggi la chiave della scienza e dell'autorità. Ne faccia uso per assicurare l'opera di Dio che sì manifesta in questa pia credenza; confermi la fede dei fedeli, la quale si attende da lui questo sostegno; porga questo nuovo alimento alla pietà287. Tutto è pronto per questo giudizio: vi sarebbero gravi inconvenienti a differirlo.

«È notorio che sebbene si sia frequentemente disputato su tale questione nelle Scuole delle Università, nelle Accademie, nelle Chiese, nei Conventi, nelle Corti di Laici e di Ecclesiastici, nelle Aule dei Principi ed anche nella Curia Romana; mai però fu autenticamente introdotta per farne una definizione, come autenticamente e d'ufficio è stata per la prima volta introdotta tal causa in questo sacro Generale Concilio allo scopo di averne una definizione, e vi è stata perciò diligentemente discussa. Dodici delegati a promuovere gli affari del Concilio, dopo matura deliberazione, hanno concluso a favore del privilegio in una Congregazione generale. Altri delegati sono stati incaricati di esaminare in che modo agirebbe il Concilio per ciò che riguarda quella conclusione. Parecchie pubbliche discussioni hanno avuto luogo a questo proposito, Finalmente, una terza commissione ha esaminato gli argomenti prodotti dall'una e dall'altra parte; e si è definitivamente concluso ch'era necessario decidere la questione. Il giudice della fede ha fatto una convocazione generale invitando tutti a produrre i loro argomenti e le loro ragioni; ha anche fissato un tempo utile per poter essere ascoltati dalla commissione. Ma ecco che sono già più di due anni da che questa causa è stata introdotta, ed il terzo anno sta già per finire. Se il Concilio non pronuncia la sua sentenza, tutti ne attribuiranno H silenzio all'oscurità della materia, ai dubbi, alle esitazioni dei Padri del Concilio; e ciò volgerà in detrimento della fede e della pace... Gravi dubbi sorgeranno tosto nello spirito dei fedeli, e gli avversari del privilegio manifesteranno un ardore maggiore. Diranno che è permesso dubitare di quello di cui dubita il Concilio generale, e la guerra ricomincerà con maggiore animosità che mai. E

---

286 Ibid., p. 522.

287 Avis. VII, p. 525-526.

piaccia a Dio, che le contese si mantengano dentro i limiti delle parole, e non trascendano a fatti ulteriori! È infatti evidente che tal questione ormai non si agita soltanto tra gli scolastici ed i chierici ossia Religiosi: essa oggi preoccupa persino i soldati, i contadini e le donne. Il popolo ha imparato a rispondere agli avversari del privilegio di Maria... Vi sono delle controversie che

si sono calmate col tempo; ma questa sembra esser di tal natura da conservare partigiani ed avversari fino a che la Chiesa non avrà pronunciato una sentenza definitiva»288.

«Ora che la pia credenza è radicata in tutti gli animi, il Concilio non esiti più a definirla. Questo Concilio è stato radunato per decidere le questioni di fede, e per condurre la pace nella Chiesa. Pronunciando una decisione definitiva, esso sarà fedele alla sua missione; non parlando, metterà in pericolo la fede»289.

«Questo giudizio sarà eminentemente utile alla Chiesa; poiché non solamente procaccerà la pace al popolo cristiano, ma frutterà ancora a quest'Assemblea il potente soccorso della Madre di Dio. Il Concilio è stato riunito dallo Spirito Santo per la estirpazione delle eresie, pel ristabilimento della concordia, e per la riforma generale della Chiesa. Esso ha già preso molti provvedimenti importanti per raggiungere questo triplice scopo; ma non lo raggiungerà per intero, se non si procaccia il soccorso speciale della gloriosissima Vergine Maria. La Madre di Dio ricompensa sempre gli onori che le si rendono, e l'affezione che le si professa. - Quantunque i difensori e gli avversari del privilegio le siano ugualmente devoti, nondimeno la divisione che esiste fra loro per tali dispute non può certamente esserle grata, e desidera che la controversia venga finalmente a cessare. Finora le interposizioni di Prelati, di Principi e di altri molti non sono riuscite a ricondurre la concordia e la pace.

«Il solo mezzo per porre un termine a tal controversia è quello di pronunciare un definitivo giudizio, col quale la Chiesa obblighi tutti i fedeli a credere al privilegio della Immacolata Concezione. Questa definizione dogmatica farà cessare tutti gli scandali e ridonerà finalmente la pace alle anime»290.

L'intervento di Giovanni di Segovia produsse sui Padri del Concilio una profonda impressione. Il 17 settembre 1439, nella Ses-

---

288 p. 529.

289 Ibid.

290 Ibid.

sione XXXVI, il Concilio emetteva un Decreto, ricalcato sull'esposizione del Segoviese, in cui dichiarava che la dottrina dell'Immacolata Concezione è pia, è consona al culto ecclesiastico e alla fede cattolica. Ecco il Decreto:

«Noi definiamo e dichiariamo che la dottrina la quale ritiene che la gloriosa Vergine Madre di Dio, per un effetto speciale della grazia preveniente e operante di Dio, non è mai stata macchiata dal peccato originale, ma è sempre stata immune da ogni colpa sia originale sia attuale, e che Ella è stata sempre Santa ed Immacolata, è una dottrina pia e conforme al culto della Chiesa, alla fede cattolica, alla retta ragione, ed alla Scrittura; che questa dottrina deve essere approvata, ritenuta e professata da tutti i cattolici, e che d'ora in poi non sarà più permesso di predicare o d'insegnare il contrario»291.

Tra questo Decreto e la Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus» si nota una corrispondenza sostanziale.

Peccato che una tale definizione sia priva di qualsiasi valore giuridico, poiché già da due anni (dal 1437), il Concilio era sprovvisto di autorità a causa della sua ribellione al Papa Eugenio IV (il quale aveva trasferito il Concilio da Basilea a Ferrara). La questione, è vero, era stata discussa quando il Concilio era ancora legittimo; ma il Decreto veniva emanato quando il Concilio era già diventato illegittimo, perché scismatico. Il Decreto di Basilea, perciò, pur

essendo stato concepito - è stato detto spiritosamente - senza il peccato originale, è nato col peccato originale. Se il Decreto fosse stato giuridicamente valido, avrebbe risparmiato tante inutili, infruttuose discussioni teologiche e, non di rado, ben poco edificanti. Ma la Provvidenza ha le sue ore. Ciò non ostante, il Decreto di Basilea ebbe non poca importanza storica ed esercitò un influsso potente e vastissimo in favore della pia sentenza. Fu infatti elaborato da molti arcivescovi, vescovi e uomini dottissimi, dopo ampi ed esaurienti discussioni e delucidazioni. Inoltre, in tutti quei luoghi nei quali il Concilio era tenuto come legittimo (Svizzera, Sabaudia, Germania, Aragona e Francia) il decreto venne accolto con grande plauso e devozione, e, a volte, confermato con l'autorità di principi (per es., Maria, regina di Aragona), di vescovi (per es., il Sinodo Provinciale di Avignone

---

291 Cfr. LABBE, Collectio Concil., t. XII, col. 622, Parigi, 1672.

del 1457) e di Università (per es., l'Università di Parigi, nel 1469, imponeva ai suoi Dottori di difendere il singolare privilegio).

b) Il primo intervento ufficiale della S. Sede: le due Costituzioni di Sisto IV.

Il Decreto di Basilea fu come il prodromo delle due Costituzioni di Sisto IV (1471-1484), già Minore Conventuale.

Per comprendere il valore e l'opportunità delle sue Costituzioni, è necessario inquadrarle nel tempo e nelle circostanze storiche che le determinarono.

Verso il 1474, la polemica sulla concezione di Maria si accendeva anche in Italia. Il principale fautore di questa polemica, con le discussioni e gli scritti, fu il P. Vincenzo Bandelli, O.P., poi Maestro Generale dell'Ordine. Egli fu appellato, e con ragione, «il gigante Golia» degli avversari del privilegio mariano (così l'appella SCHÈINLEBEN I.L., Palma virginea sive Deiparae Virg,inis Mariae de aduersariis suae I mmaculatae Conceptionis victoriae omnium saeculorum aerae cbristianae succincta narratione repraesentatae, Salisburgo, 1671, p. 62). La sua prima disputa contro l'Immacolata Concezione ebbe luogo in Imola tra il 1474 e il 1475 (cfr. STROZZI, op. cit., p. 377). Nell'intento, forse, di svolgere e di divulgare quanto aveva detto in tale disputa, il Bandelli, nel 14 7 5, pubblicava un trattato dal titolo: Libellus recollectorius auctoritatum de treritate Conceptionis B. V. Mariae, senza nome. È diviso in quattro parti. In esso adduce più di 200 testi, presi per lo più dai Santi Padri, per provare che la Vergine doveva contrarre il peccato originale e di fatto lo contrasse. La pia sentenza viene da lui dichiarata falsa, empia, temeraria, più pericolosa dell'eresia di Pelagio, di Celestio e di Giuliano, opinione pestifera, nefanda, diabolica, una menzogna uscita da bocche rabbiose e sovvertitrici del dogma cattolico. I sostenitori poi della pia sentenza venivano presentati come gente adulterina, vuota di scienza, piena solo di vento, insipiente, seduttrice del popolo sotto l'apparenza di una falsa pietà, allettata ed attratta dal miraggio del lucro e di favori umani, profanatrice della S. Scrittura, detrattrice nefanda del sangue di Cristo la quale indarno abbaia contro la verità eterna.

Questo libro - come era da attendersi - produsse una impressione disastrosa, suscitando reazioni vivacissime tra i sostenitori della pia sentenza. Costoro, assaliti in modo così violento, passarono

al contrattacco e, purtroppo, ritorsero quei titoli così poco onorifici contro i loro aggressori. Di qui le lotte, le discussioni, i dissidi: cose tutte che facevano esultare gli eretici, affliggevano i buoni e offendevano i fedeli.

Nell'intento di rimediare a questi mali e di impedire mali maggiori, Sisto IV avocò a sé la questione e, per esaminare la cosa con piena cognizione e giustizia, indisse a Roma una pubblica disputa da tenersi dai teologi delle due sentenze alla sua presenza. La disputa ebbe luogo all'inizio del 1477. Contro la pia sentenza parlò il P. Bandelli; in favore della pia sentenza invece parlò il P. Francesco da Brescia, Ministro Generale dei Minori Conventuali. Il duello fu serrato; ma il P. Francesco da Brescia apparve a tutti imbattibile. Lo stesso Sommo Pontefice, dinanzi alla sua abilità dialettica, ad un certo punto della disputa, a Lui rivolto, non poté fare a meno di esclamare: Ma voi siete un Sansone! … E da quel momento in poi il P. Francesco da Brescia venne appellato P. Francesco Sansone.

Prendendo occasione dal felice esito della solenne disputa di Roma, Leonardo de Nogarolis, Prelato Veronese, Segretario di Sisto IV, presentò al Papa, per l'approvazione, l'Ufficio «Sicut Lilium» insieme con la Messa «Egredimini» per la festa della Concezione della Vergine. Sisto IV li esaminò accuratamente, e il 27 febbraio 1477 li approvò con la Bolla «Cum praecelsa». «Quando noi esaminiamo, dice, con una pia attenzione i meriti insigni e sublimi, pei quali la Regina dei cieli, la gloriosa Vergine Madre di Dio brilla nel soggiorno celeste, come la stella del mattino in mezzo agli altri astri, e consideriamo nel fondo della nostr'anima, com'Essa nella sua qualità di via della misericordia, di madre della grazia, di amica della compassione, e di consolatrice degli uomini, intercede incessantemente per la salute dei fedeli, che sono carichi di peccati, presso il Re ch'Ella diede al mondo, siamo persuasi esser giusto ed anche necessario invitare tutti i Cristiani a tributare a Dio onnipotente ... ringraziamenti e lodi per la Concezione ammirabile di questa Vergine Immacolata, ed assistere alle Messe ed agli uffizi, che la Chiesa di Dio ha istituito in onore di Lei, affinché pei meriti e per la intercessione di questa medesima Vergine partecipino più abbondantemente alla grazia divina».

Dopo questo magnifico esordio con cui Sisto IV apre la sua Costituzione, passa a compiervi tre grandi atti. Primo, approva o meglio solennemente istituisce coll'autorità Apostolica la festa della Conce-

zione, - Secondo, assegna ed approva per la medesima festa la Messa ed Officio propri composti da Leonardo de Nogarolis. Non basta. Il 4 ottobre 1480, dopo averlo personalmente esaminato, Sisto IV approvava, col Breve apostolico «Libenter», un altro Ufficio ed un'altra Messa della Concezione composti dal francescano Bernardino de Bustis.

Quantunque Sisto IV, con la Costituzione «Cum praecelsa» non abbia imposto la festa della Concezione, tuttavia l'ha approvata (ed è la prima approvazione in merito) e ne ha promosso la celebrazione con i favori, con le indulgenze, con l'esempio (celebrandola Egli stesso) e perciò quasi imponendola moralmente. Quantunque, inoltre, non abbia dichiarato, in modo esplicito e positivo, che l'oggetto della festa era la preservazione della Vergine dalla colpa originale, l'ha dichiarato, tuttavia, almeno in modo implicito e indiretto, asserendo che la Chiesa Romana non celebra la santificazione della Vergine nel grembo materno dopo l'infusione dell'anima, offrendo con tale festa un argomento in difesa degli immacolisti, e approvando l'Ufficio e la Messa del de Nogarolis e di Bernardino de Bustis, nei quali l'oggetto della festa è espresso in modo chiarissimo (cfr. SERICOLI CH., op. cit., p. 143).

Lì per lì gli avversari della pia sentenza ammutolirono, scoraggiati. Ma poi, ripreso animo, si diedero ad usare ogni industria per togliere alle Costituzioni sistine qualsiasi forza ed efficacia. La tattica da essi seguita fu questa: in un primo tempo opposizione indiretta (non celebrando la festa dell'8 dicembre, o celebrandola come festa della «Santificazione», non già della «Concezione», col pretesto che la mente di Sisto IV non era né chiara né precettiva). In un

secondo tempo si ricorse all'opposizione diretta (insegnando contro la Costituzione «Cum praecelsa» e contro la pia sentenza). Si distinse, in questa impugnazione, il noto P. Bandelli.

La disfatta subita a Roma e la conseguente Costituzione Pontificia, invece di scoraggiare il focoso Domenicano, lo spinsero a trovare nuove occasioni per riconquistare il terreno perduto. Approfittò quindi della solenne disputa indetta a Ferrara, a fine quaresima del 1481, dal Duca Ercole I. La disputa, alla presenza del Duca, del Vescovo e di molti uditori, durò sei ore. Difesero, contro il Bandelli, la pia sentenza il francescano Fra Bartolomeo da Feltre, il Servita Fra Cesario da Ferrara e il Carmelitano Fra Battista da Ferrara, tutti Maestri in Sacra Teologia. Il risultato? ... Bernardo Zambotti, nel suo

Diario ferrarese (1476-1504), riferisce che «si volse ordire le opinioni e raxone de Scotto e de sancto Thomaxo», e che «infine fu approbata l'opinione de l'una parte e de l'altra, e concluso che se pol tenire senza peccato quella opinione che ce pare; ma che per alchuni Brevi ge sono, quelli che teneno concepra senza peccato originale hanno certe indulgentie da più Papi» (cfr. MURATORI, Rerum Italicarum Scriptores, XXIV, parte 7, 47). La materia discussa in quella disputa venne poi esposta dal Bandelli «compendiose et ordinate», nel famigerato Tractatus de singulari tiuritate et praerogativa conceptionis Salvatoris Nostri Iesu Christi, del quale, nello spazio di 30 anni, vennero fatte varie edizioni. In esso, il Bandelli travisa il significato della Costituzione «Cum praecelsa». Asserisce che Sisto IV nell'istituire una tale festa o nel concedere indulgenze intendeva riferirsi alla concezione spirituale, ossia, alla santificazione dopo la contrazione della colpa, non già a1la concezione naturale della Vergine e alla preservazione dalla colpa. Conseguentemente, il Bandelli si riteneva in diritto di continuate a bollare come eretica, empia, nefanda ecc., la sentenza favorevole al singolare privilegio.

L'audacia del focoso domenicano non poteva essere più spinta:

L'autorità della stessa Sede Apostolica veniva chiamata in causa. Per questo, Sisto IV, volendo ovviare, per ragione del suo ufficio, a questa temeraria audacia («huiusmodi temerariis ausibus») a causa della quale «non lievi scandali nascevano fra i fedeli e più grandi ancora se ne temevano», nel 1482 pubblicava la Bolla «Grave nimis» (diretta alla Lombardia), in cui esponeva il male e proponeva il rimedio. Diceva: «Ci è troppo grave e molesto ogni qualvolta Noi veniamo a sapere cose sinistre a carico di persone ecclesiastiche; ma negli eccessi che predicando si commettono da coloro che vengono deputati ad annunziare la parola di Dio, tanto più gravemente ci sentiamo provocati, quanto più pericolosamente rimangono quelli incorretti: non potendosi cancellar facilmente gli errori che, così pubblicamente predicati, più diffusamente e più dannevolmente s'imprimono nei cuori di molti.

«Ed invero mentre la Santa Romana Chiesa pubblicamente e solennemente celebra la festa della Concezione della Intemerata e sempre Vergine Maria, ed avendo per tal festa ordinato un ufficio proprio e speciale, alcuni predicatori di vari Ordini, come abbiamo appreso con dolore, non si sono sino a questo momento vergognati di affermare pubblicamente, in diverse città e terre, e non cessano di

predicare quotidianamente nei loro sermoni al popolo, che peccano mortalmente o sono eretici tutti coloro i quali ritengono, od affermano che la medesima gloriosa ed Immacolata Madre di Dio sia stata concepita senza macchia di peccato originale; e che pecchino anche gravemente quei che celebrano l'ufficio della stessa Immacolata Concezione, e quei che ascoltano i sermoni di coloro i quali affermano ch'Ella è stata concepita senza tal macchia. E non contenti di aver pronunciato queste temerarie asserzioni, gli avversari della Immacolata Concezione le pubblicano in libri, che sono la sorgente di numerosi scandali, e che ne produrranno ancora dei maggiori nell'avvenire».

Indicato così il male, il Sommo Pontefice passa al rimedio.

«Volendo noi adunque ovviare, per quanto n'è dato dall'alto, a tanta temerità ed opporci, a sì perverse asserzioni e scandali, che ne possono nascere nella Chiesa di Dio; ... (ripete qui i suddetti errori degli avversari della Immacolata Concezione) con l'Apostolica autorità riproviamo e condanniamo siffatte asserzioni false, erronee, e del tutto aliene dalla verità, nonché i menzionati libri che le contengono. E con la stessa Autorità stabiliamo, ed ordiniamo, che i predicatori della parola di Dio e chiunque altro di qualsiasi grado, ordine e condizione presumeranno ed oseranno di affermare come vere le suddette proposizioni da noi così riprovate e condannate, o di leggere, ritenere, ed avere per veritieri i predetti libri, dopo che avranno avuto scienza delle presenti disposizioni ed ordinazioni, ipso fatto incorrano la sentenza di scomunica, dalla quale non possono essere assolti, salvo che nell'articolo di morte, se non dal Romano Pontefice».

Volendo poi Sisto IV mettere un termine alle contese, si rivolge anche ai difensori del privilegio, e prosegue:

«A simil pena e censura sottoponiamo tutti quei che osassero di asserire che coloro, i quali ritengono l'opinione contraria, cioè che la gloriosa Vergine Maria sia stata concepita col peccato d'origine, incorrano il delitto di eresia ed il peccato mortale (e ne adduce questa rimarcabile ragione): poiché né la Chiesa Romana, né la Sede Apostolica hanno ancor deciso la questione».

È evidente, in questa Bolla, la condanna del P. Bandelli. Le proposizioni in essa condannate quadrano perfettamente con le asserzioni fatte dal Bandelli, particolarmente nella disputa di Ferrara e nel suo ultimo Trattato. Il Wadding racconta che Paolo V, richiesto

192

di mettere all'Indice i Trattati del Bandelli, rispose che ciò sarebbe stata cosa inutile, avendoli già proibiti, com'era notorio, Sisto IV, con minaccia di pene gravissime (cfr. SERICOLI, op. cit., p. 46). La Bolla pontificia, questa volta, ebbe il suo primo effetto: il Bandelli chiuse definitivamente la bocca e non osò più parlare o scrivere contro la pia sentenza. Ma le idee del Bandelli erano largamente diffuse e non pochi le seguivano, specialmente in Lombardia, dove aveva sostenuto alcune dispute e aveva pubblicato i suoi scritti. Per cui Sisto IV, nell'intento di por fine a tali eccessi e scandali, il 4 settembre 1483, pubblicava un'altra Bolla, la quale incominciava anch'essa con le parole Grave nimis in cui rinnovava le proibizioni e le condanne fatte nella prima. Mentre però la prima era diretta alla Lombardia, questa seconda diretta a tutte le parti del mondo.

Con queste sue Costituzioni, Sisto IV, quantunque non abbia insegnato che la sentenza favorevole al singolare privilegio sia un dogma di fede, tuttavia, istituendo la festa della Immacolata Concezione e asserendo ohe la sentenza contraria avrebbe potuto un giorno esser condannata dalla Chiesa, significò in modo chiaro che la dottrina la quale esclude da Maria la macchia del peccato originale, già in quel tempo, era più sicura e più probabile della sentenza contraria e che in seguito avrebbe potuto diventare verità di fede.

In breve: Sisto IV, con le sue Costituzioni, ruppe finalmente il silenzio della S. Sede sull'argomento, represse energicamente l'audacia degli avversari della pia sentenza e fece risplendere di nuova luce la sentenza favorevole al singolare privilegio, avendola posta nel seno stesso della Chiesa docente e discente (SERICOLI, op. cit., p. 143-144).

La stessa funesta attività svolta dal Bandelli in Italia, venne svolta, verso la fine del secolo, in Germania, dal domenicano Wigando Wirt il quale reagì in modo violento contro il «Tractatus de laudibus SS.mae Matris Annae» pubblicato nel 1494 a Magonza e a Lipsia dal celebre benedettino Giovanni Tritemio. La tua - diceva il Wirt al Tritemio - «opinio est, opinio fuit, opinio manet». Tritemio si rifiutò di rispondere. Intervenne però il Rettore dell'Università di Colonia e di altre Università, e il 12 settembre imposero al Wirt di ritrattare il suo libello e di fare ammenda onorevole al Tritemio.

Le Costituzioni sistine ebbero un'eco evidente nell'Università di Parigi. Nel 1495, un frate minore, predicando l'8 dicembre a Saint-

193

Germain l'Auxerrois, ebbe l'infelice idea di esporre alternativamente, mattina e sera, le due opinioni: quella contraria e quella favorevole al privilegio mariano. Incominciò dall'opinione contraria, servendosi, in modo maldestro e metaforico, di questo testo evangelico: «Haec mulier modo deprehensa est in adulterio» (Gv. 8, 4). Lo scandalo fu grande, e l'incauto Oratore fu costretto a fare, pubblicamente, ammenda onorevole (cfr. D'ARGENTRÉ, Collectio, t. 1, p. 332). Due anni dopo, il domenicano Giovanni Le Ver, predicando a Dieppe, sostenne che la Vergine fu «purificata» dal peccato originale, poiché, in caso diverso, come avrebbe potuto recitare le parole del «Pater»: «Dimitte nobis debita nostra»? ... E aggiunse che «non vi era né peccato né eresia nel dire che Ella è stata concepita nel peccato originale». La Facoltà Teologica dell'Università censurò queste proposizioni e il 16 settembre 1497 costrinse il Le Ver a ritrattare e a riparare in modo solenne. Fu in questa occasione che la Sorbona decretò che, da all'ora in poi, nessuno avrebbe potuto conseguire i gradi accademici senza aver prima emesso il giuramento di difendere l'Immacolata Concezione. Il decreto venne pubblicato il 23 agosto e il giuramento venne presentato il 17 settembre da 112 Dottori, 82 de rigore promoti. Dei suddetti Dottori, 47 appartenevano ad Ordini religiosi: 8 benedettini, 3 cistercensi, 1 premostratense, 13 domenicani, 8 francescani, 8 agostiniani, 5 carmelitani ed 1 servita (cfr. TRITHEMIUs J., De purissima et immaculata Conceptione Virginis Mariae, et de festivitate sanctae Annae matris eius, s. e., n.d.). L'Università di Colonia, nel 1499, quella di Maienza nel 1500, e quella di Vienna nel 1501, seguirono l'esempio dell'Università di Parigi, obbligando i loro membri a tenere la dottrina dell’Immacolata Concezione. Altrettanto fecero le Università di Valenza (1530), di Granada (1617), di Alcalà (1617), di Bacza (1617), di Santiago (1617), di Toledo (1617), di Saragozza (1617), di Salamanca (1619), di Huesca (1619), di Napoli (1618), di Palermo, di Coimbra, di Evora, di Ingolstadt (1653), di Tyrnau (1656), di Douai (1662), di Salzburg (1677), di Cracovia ecc. ecc. È stato scritto che verso la metà del secolo XVII, circa 150 Università o collegi avevan0 ufficialmente accettato il singolare privilegio (cfr. KOSTERS L., Maria, die unbe-fleckt Empfangene, Ratisbona, 1905, p. 125).

194

4) Dal secolo XVI al secolo XIX: declino in Oriente e trionfo in Occidente.

a) In Oriente

Ha rilevato giustamente il P. Jugie che, dopo aver udito gli ultimi teologi bizantini insegnare in modo così chiaro la perpetua santità della Madre di Dio, si è portati naturalmente a credere che una tale dottrina avesse definitivamente acquistato diritto di cittadinanza nella Chiesa Greca e che la stessa dottrina si trovasse anche presso i Teologi posteriori. Lo storico, invece, si vede costretto a constatare un fenomeno strano: un gran numero di teologi moderni negano ciò che era stato affermato dagli antichi e si dichiarano avversari dell'Immacolata Concezione, asserendo che la Madre di Dio è stata concepita nel peccato come tutti gli altri uomini, e che è stata purificata da un tale peccato solo nel momento in cui divenne Madre del Salvatore, allorché lo Spirito Santo - secondo le parole dell'Angelo - scese sopra di Lei (Luc. 1,35). Verso il secolo XVII, la dottrina dell'Immacolata Concezione veniva di già annoverata, da alcuni polemisti, nel numero delle innovazioni dei Latini, innovazioni che si dovevano rigettare. Allorché poi, nel 1854, il S. P. Pio IX, definì una tale verità come dogma di fede, non mancarono attacchi violenti contro il nuovo dogma «inventato» dalla «Chiesa papista». Nel 1895, il Patriarca Ecumenico Antimo VII, in una sua Enciclica, poneva l'Immacolata Concezione tra le divergenze le quali ostacolavano l'unione della Chiesa Greca con la Chiesa Latina (cfr., JUGIE M., L'Immaculée ..., p. 311).

Come si spiega questo radicale cambiamento?... Esso è dovuto a molte cause, vale a dire: all'ignoranza della tradizione bizantina (nascosta per lo più nei manoscritti); ad una concezione inesatta sia della natura del peccato originale (per cui il singolare privilegio viene negato soltanto a parole) sia della natura del singolare privilegio (viene negato soltanto a parole) sia della natura del singolare privilegio mariano (confuso, non di rado, con il concepimento verginale), all'influsso protestantico, all'influsso della corrente cattolica macolista e, infine, allo spirito antipapale, di modo che l'opposizione al singolare privilegio mariano è andata crescendo in proporzione al crescente favore accordato al medesimo dai Sommi Pontefici.

Ciò non ostante, è necessario riconoscere che, accanto alla cor-

rente dottrinale ostile al singolare privilegio mariano, vi è stata sempre, nella Chiesa greco-russa, una corrente favorevole al medesimo. Occorre anche tener presente che, per la Chiesa Orientale, l'unico organo infallibile è il Concilio Ecumenico, il quale, peraltro, non si è mai pronunziato in merito.

1) Nel secolo XVI. Tra gli avversari del singolare privilegio, troviamo: Damasceno Studita (+1601), Giovanni Natanael, Melezio Pigas Patriarca d'Alessandria (+1601) (v. JUGIE, op. cit., p. 324- 330).

Tra i favorevoli invece troviamo: Alessio Rharturos, Alberto Marinos, Macario Metropolita.

ALESSIO RHARTUROS, nel suo Sermonario (stampato a Venezia nel 1560), in un discorso sull'Annunziazione, si oppone all'opinione secondo la quale la Vergine sarebbe stata purificata dal peccato originale soltanto nel giorno dell'Annunziazione; e asserisce che «lo Spirito Santo la santificò fin dal seno di sua Madre» (cfr. JUGIE, op. cu., p. 318).

ALBERTO MARINOS, in un discorso sull'Annunziazione (stampato nel 1570), sembra escludere la Vergine dalla «maledizione» comune a tutti i discendenti di Adamo (ibid., p. 319).

MACARIO METROPOLITA (1542-1564) nella sua Tchetia Minia ha riunito «tutti i libri santi e gli scritti edificanti che si trovavano allora in Russia»; in tali scritti, più volte, in modo chiaro, viene asserito il singolare privilegio mariano: credenza comune nella chiesa russa del secolo XVI (cfr. JUGIE, op. cit., p. 395-400).

1) Nel secolo XVII. Negavano l'Immacolata Concezione, fra i bizantini: Metrofane Critopulos Patriarca di Alessandria (+1639), Giorgio Coressios (+dopo il 1654), Melezio Syrigos (+1664), Metodio III Patriarca di Costantinopoli, Paisios Ligarides Metropolita di Gaza (+1678), Sevastos Kymenites (+1702), Dositeo Patriarca di Gerusalemme (+1707) (cfr. IUGIE, op. cit.,p. 330-347); fra i russi: Teofane Prokopovitch, protestantizzante, il quale diede il tono alla teologia russa di tutto il secolo XVIII e di una parte del secolo XIX (cfr. JUGIE, op. cit., p. 416-419).

Si dichiaravano invece in favore dell'Immacolata, tra i Greci: Cirillo Lucaris, Gerasimo I Patriarca di Alessandria, Nicola Cursulas; tra i Russi: Leonzio Karpovitch, Giuseppe Kononovitch Gorbatskiy, Nikita Konstantinon Dobrynine, Lazzaro Baranovitch, Giovanni Galiatovskij, Antonio Radiviolosskij, Varlaam Iasinskij, S. Demetrio di Rostov, Simeone Sitianovitch detto Polotskij ecc.

a) Tra i Greci

CIRILLO LUCARIS (+1638), Patriarca di Costantinopoli, nel panegirico sulla Dormizione (tenuto nel 1612), asseriva che la santificazione della Vergine «fo così efficace da far sì che la macchia del peccato originale non si avvicinasse a Lei... Ella fu santificata tutta intera nel

momento stesso della sua concezione, allorché il suo corpo venne formato, allorché la sua anima venne unita al suo corpo» (cfr. JUGIE, op. cu., p. 320).

GERASIMO I, PATRIARCA D'ALESSANDRIA (1621-1636) in un discorso sulla Dormizione, «asserisce che la Theotocos non era soggetta al peccato originale» (Così Hipsilantis, Ciò che accadde dopo la caduta di Costantinopoli, Costantinopoli, 1870, p. 131; presso JUGIE, op. cit., p. 322).

NICOLA CURSULAS (+1652), nel suo «Compendio di sacra teologia» (Zante, 1862, p. 336-342) espone in modo scolastico la questione dell'Immacolata Concezione ed asserisce, tra l'altro, che «l'anima della Vergine è stata senza alcuna macchia di peccato originale fin dal primo istante in cui fu creata da Dio e fu unita al corpo; di modo che Maria, in quanto persona, non partecipa affatto al peccato». Aggiunge: «questa dottrina noi non la diciamo dogma di fede, poiché essa non è certificata dalla Scrittura; ma noi la riteniamo accettabile, di modo che il rigettarla sarebbe cosa temeraria e priva di probabilità». Scioglie poi le obiezioni (cfr. JUGIE, op. cit., p. 323).

b) Tra i Russi

LEONZIO KARPOVITCH (+1620), Archimandrita del Monastero di Vilna (poi Vescovo di Vladimir e di Brest, quantunque mai abbia dimorato in questa città), in un discorso sulla Dormizione di Maria SS. (tenuto nel 1615), commenta il versetto: «Cose gloriose sono

state dette di te, o Città di Dio» (Ps, 86, 3). Quali e quante sono queste cose? ... Sono cinque. La prima prerogativa di questa città meravigliosa è che lo stesso Architetto celeste si è degnato costruirla «con una cura del tutto particolare, dispiegando la sua potenza in modo meraviglioso». L'Eterna Sapienza, Cristo, si è costruito una casa, o piuttosto un palazzo, una città larga e spaziosa, secondo le parole del profeta Baruch: «O Israele, quanto è grande la casa di Dio! Quanto è vasto il luogo del suo dominio! Esso è vasto e non ha confini» (Bar. 3, 24-25). La seconda prerogativa della Città di Dio consiste in ciò che il suo Architetto ne ha disegnato il piano in anticipo e l'ha fatto conoscere mediante diversi simboli e figure (la terra immacolata del Paradiso di cui si servì Dio per formare Adamo; l'arca di Noè preservata dalle acque del diluvio; Sara, Rebecca, Rachele, Abigail, Anna, Debora, Giuditta, figura di quella Donna «che ha schiacciato la testa maledetta del serpente infernale»). La terza prerogativa di questa città gloriosa è questa: il suo architetto ha voluto elevarla al disopra di tutti gli altri edifici e di tutte le altre città; per questo, come ha detto il Salmista, Egli ha posto i suoi fondamenti sulle sante montagne, ossia, la prima pietra di questa città si trova là dove arrivano le vette degli altri edifici. In altri termini:

Maria incomincia là dove i più grandi Santi arrivano con pena al termine della loro vita. Ella è santa e perfetta fin dall'inizio della sua esistenza. La quarta prerogativa della Città di Dio è espressa da queste parole del Salmista: «Un fiume rallegra con le sue onde la città di Dio; l'Altissimo ha santificato la sua dimora» (Ps, 45,5). Questo fiume rappresenta la pienezza della grazia e dei doni dello Spirito Santo che ha ricevuto la Madre di Dio, mentre gli altri Santi partecipano solo in modo imperfetto a questa grazia e a questi doni. Ella, non solo è bella come la luna quando è «piena, perfetta» (Ps. 88, 38), ma è anche «pura come il sole» (Cant., 6, 9), poiché Iddio «ha posto la sua dimora nel sole» (Ps. 18, 5). Come il sole è, per sua natura, assolutamente puro, senza la minima macchia, così Maria, sempre vergine, «tutta pura e tutta benedetta, non è stata mai macchiata dal minimo peccato o dal minimo fallo». I re della terra - rileva il nostro Oratore - han cura di abbellire il loro palazzo; anche il Re dei cieli ha dovuto prepararsi un soggiorno degno della sua purezza e santità. La quinta prerogativa della Città di Dio è stata espressa da Ezechiele in questi termini: «Il nome della città sarà ormai questo: Il Signore è là!» (Ezech.48,35). Vi è qui un'al-

lusione alla maternità divina e al nome di Madre di Dio. Tutte le parti di questa Città di Dio sono state santificate in modo speciale, eccellente. Tutto, in essa, ha privilegi particolari, ammirabili: «Ammirabile fu la sua Concezione, ammirabile la sua nascita, ammirabile la sua educazione; ammirabile e sovrumana fu la santità di tutta la sua vita; ammirabile, incomprensibile e ineffabile la sua maternità nella sua verginale purità; ammirabile anche e del tutto eccezionale fu la sua gloriosa e venerabilissima Assunzione ...» L'Oratore termina il suo lungo discorso con una preghiera alla Vergine la quale si trova elevata al disopra della nostra razza decaduta per il peccato, e la supplica a domandar grazia per noi, Ella che ha trovato grazia presso Dio fin dalla culla e prima della sua nascita, Ella, alla quale il Figlio non può rifiutare alcuna cosa (presso JUGIE, op. cit., p. 420-424).

GIUSEPPE KONONOVITCH GORBASTKIJ, prima Rettore del Collegio di Kiev (dal 1642 al 1645) e poi Arcivescovo Metropolita della Russia Bianca, il 10 giugno 1651 approvava gli statuti di una Confraternita della gioventù Ortodossa. sotto il titolo dell'Immacolata Concezione. Nella formola di consacrazione, i giovani confratelli promettevano «di onorare, in tutti i giorni della loro vita, l'immacolata e purissima Concezione».

NIKITA KONSTANTINOV DOBRYNINE, nel 1666, indirizzava allo Zar Alessio Miklailovitch un «Memoriale» contro le riforme (lo Skrijal) del Patriarca Nicon. Tra le «eresie» contenute nella riforma di Nicon, Nikita segnalava anche la negazione dell'Immacolata Concezione, adducendo, in favore della medesima, testimonianze desunte dalla S. Scrittura, dai Padri e dalla Liturgia bizantina (cfr. JUGIE, op. cit., p. 432). Altrettanto faceva Lazzaro monaco di Pustozerk (cfr. JUGIE, op. cit. p.433).

LAZZARO BARANOVITZCH (+1694). vescovo di Tchernigov, nella sua raccolta di sermoni dal titolo Le trombe dei predicatori per le principali feste dell'anno (Kiev 1674 e 1684), ha il passo seguente: «Tutti, fino a che viviamo, recitiamo questa preghiera: Io sono stato concepito nell'iniquità, e mia madre mi ha concepito nel peccato. Voi siete la sola, o Madre, alla quale questa preghiera non conviene, poiché voi non siete stata concepita nell'iniquità e non siete nata nel

peccato. Era conveniente che voi foste concepita senza peccato, poiché dovevate concepire Colui il quale doveva liberare il mondo da tutti i peccati... Iddio, il quale tutto può, non poteva forse fare che la sua Madre fosse concepita senza contrarre il peccato originale? E se Egli ha potuto farlo, l'ha fatto, poiché Egli fa tutto con sapienza. Non era conveniente che la Madre del Signore fosse schiava, sia pure per un breve tempo, Colei che è la prima fra tutte le creature. Lo Sposo dice alla Madre di Dio: Tu sei tutta bella, e in Te non vi è macchia [Cant. 4, 7]. Non poteva dunque essere in Lei alcunché di cattivo. Voi avete schiacciato la testa del serpente nella vostra concezione: egli non ha potuto ferirvi nella vostra Concezione Immacolata ... Il diluvio ha tutto inghiottito: Noè soltanto è sfuggito al disastro. Anche il peccato originale ha inghiottito tutti gli uomini: solo l'Arca vivente del nuovo Noè, la purissima Vergine, non è stata inghiottita ed è rimasta intatta» (op. cit., Kiev, 1684, p. 100-105; presso JUGIE, op. cit. p. 406-7).

GIOVANNI GALIATOVSKIJ (+1688), in un discorso sulla Natività di Maria, asserisce che «la Vergine purissima è stata concepita ed è nata senza il peccato originale. La terra dalla quale fu formato il vecchio Adamo era una terra pura, la quale non era stata maledetta; anche la Vergine purissima, la terra dalla quale fu formato il nuovo Adamo, Cristo, era pura, e non era stata macchiata dalla maledizione del peccato originale» (Chiave della conoscenza, Kiev, 1659, p. 171-173; presso IUGIE, op. cit., p. 407).

ANTONIO RADIVILOVSKIJ, in un sermone sull'Immacolata Concezione, asserisce che Samuele, Geremia, Giovanni Battista, non ostante lo loro alta missione «non hanno avuto la ventura di

essere preservati dalla macchia del peccato originale, perché lo Psalmista dice: Erraverunt ab utero [Ps. 57, 4]. La purissima Vergine Maria soltanto ha ricevuto questa grazia di Dio in virtù della promessa già fatta da Dio: Ella ti schiaccerà il capo [Gen. 3, 15] ...». (Giardino di Maria, Kiev, 1676, p. 723; 728; presso JUGIE, op. cit., p. 408- 409).

VARLAAM JASINSKIJ (+1707), Arcivescovo Metropolita della Piccola Russia, nell'Opera Tchetia Mineia (= Vite dei Santi) pubblicata a Kiev nel 1684, nella festa della Presentazione di Maria SS. al Tempio (21 nov.) scriveva: «Maria fu introdotta nel Santo dei San-

200

ti mentre era bambina, perché Essa era stata santificata nella sua concezione» (presso JUGIE, op. cit., p. 410). Ripreso dal patriarca moscovita Gioacchino (1674-1690) per questa affermazione e per altre credenze latine, Iasinskij, cambiò due pagine di testo, dichiarando di aver fatto ciò «per obbedire ad un ordine del Patriarca» e non già «per la persuasione che le opinioni incriminate fossero false» (ibid., p. 411). Divenuto Metropolita di Kiev nel 1690, tra le «conclusioni» che il celebre Collegio di Kiev, nel 1695, gli dedicava, si trovava anche questa: «Beatissima haec sponsa, et ante partum, et in partu, et post partum est Virga sine labe originali concepta» (ibid.).

S. DEMETRIO DI ROSTOV (1651-1709), durante tutta la sua vita, fu devoto dell'Immacolata. Nell'opera *Il culto della SS. Madre di Dio* si legge questa frase: «Noi veneriamo la tua concezione senza peccato» (presso JUGIE, op. cit., p. 413).

SIMEONE SITIANOVITCH detto POLOTSKIJ (+1680), nell'Opera Virga directionis, composta nel 1666, scriveva: «Nel Cantico dei Cantici, lo Sposo celeste dice alla sua sposa: Tu sei tutta bella, o mia diletta; e macchia non è in Te. Gli interpreti della Sacra Scrittura applicano queste parole alla purissima Madre di Dio. Per questo anche nella Donna vestita di sole, di cui parla Giovanni nel capo XII dell'Apocalisse, vedono prefigurata questa purezza che è la sua, e, contemplando la sua santità, non temono di asserire che Essa non fu soggetta al peccato originale. Su questo punto, la Chiesa ortodossa si mostra d'accordo con essi, quando essa canta, nel giorno della nascita della Vergine: Noi celebriamo la tua santa nascita, e veneriamo anche la tua concezione immacolata, o Sposa eletta di Dio» (presso JUGIE, op. cit., p. 436). È da rilevare che quest'opera venne esaminata con la più grande cura dal Concilio di Mosca del 1666 (composto da tutti i vescovi russi) e venne trovata talmente soddisfacente che il Concilio decise di pubblicarla in suo nome e come opera sua. Un anno dopo, nel 1667, l'opera veniva pubblicata con la benedizione dei Patriarchi Orientali presenti, Paise d'Alessandria e Macario d'Antiochia. Presentata, l'anno seguente, al gran Concilio di Mosca, al quale presero parte, oltre ai 17 vescovi russi, 12 prelati esteri, tra i quali i due patriarchi greci già nominati, l'opera venne di nuovo solennemente approvata. La dottrina dell'Immacolata Concezione per-

201

ciò non era - secondo loro - una innovazione latina contraria all'insegnamento della Chiesa Orientale; se fosse stata tale, non l'avrebbero di certo approvata.

3) Nel secolo XVIII. Anche nel secolo XVIII, come nel precedente, le due correnti (quella contraria e quella favorevole al singolare privilegio) quasi si controbilanciarono.

Fra i Greci, si mostrarono contrari Diamante Rysios (+1747), Efrem II Patriarca di Gerusalemme (+1771), Eugenio Bulgaris (+1806) e la sua scuola (v. JUGIE, op. cit., p. 381-388); si dimostrarono invece favorevoli: Elia Meniates in modo esplicito, e Macario di Patmos, Marco di Cipro, Macario Scordiles, Costantino Dapontes, Dionigi Metropolita di Adrianopoli, Niceforo Theotokis in modo implicito (v. JUGIE, op. cit., p. 353-368). Giovanni de lindos e Nicodemo l'Hagiorite parlano in modo contradittorio (ibid., p. 375- 381).

Fra i Russi, negarono il singolare privilegio Teofane Prokopovitch (protestantizzante, il quale ebbe molto seguito sia a Mosca che a Kiev), Ireneo Falkovskijs, ecc. (cfr. IUGIE, op. cit., p.

416-419); l'affermarono invece Innocenzo Popovskìj, Cristoforo Tchiarnutskij, Ilarione Levitskij, Ilarione Negrebetskì] (ibid.).

a) Fra i Greci

Merita speciale menzione ELIA MENIATES (1669-1714), vescovo di Kernike. Nei suoi discorsi, ha insegnato chiaramente e frequentemente l'Immacolata Concezione (cfr. SALAVILLE S., Elie Méniatès et l'Immaculée Conception, in «Echos d'Orient» 27 [1928] p. 278- 294). «Maria - dice - predestinata a pagare questo debito della natura umana, è stata indubbiamente concepita e nata tutta senza peccato, tutta squisita. È inammissibile, come alcuni asseriscono, che Essa sia stata concepita col peccato originale e purificata in seguito dalla grazia divina per nascere così irreprensibile ed immacolata. Effettivamente, di quale purificazione ha bisogno il sole per effondere la luce dei suoi raggi d'oro? O la luna, per imbiancare il suo argenteo splendore? Orbene, Maria viene designata con l'uno e l'altro di questi due nomi» (presso JUGIE, op. cit., p. 351). La Vergine «fu cittadina del cielo con la sua anima, prima di essere cittadina della terra col suo corpo; fu figlia del Padre eterno prima di es-

sere figlia di Gioacchino ed Anna; prima di calpestare la terra, ha calpestato coi piedi la testa del dragone velenoso» (ibid. p. 352).

b) Fra i Russi

INNOCENZO POPOVSKIJ, Rettore dell'Accademia di Kiev (dal 1704 al 1706), nel suo Corso biennale di Teologia (rimasto manoscritto) scriveva: «La Vergine Madre di Dio non contrasse per nessun istante il peccato originale. Tale è stata sempre la credenza della santa Chiesa orientale, e la stessa Chiesa occidentale la condivide ... Se la Concezione della Madre di Dio non tosse stata immacolata, la Chiesa s'ingannerebbe proponendola al nostro culto con una festa speciale. La Concezione immacolata di Maria viene predicata nelle chiese, viene venerata nelle Confraternite, viene difesa nelle discussioni pubbliche; essa trionfa ovunque ed in tutte le nazioni. La Beata Vergine non ha contratto il peccato originale. Questa esclusione è di fede, e quantunque non sia stata definita nei Concili, essa deve essere tenuta dai cattolici come prossima al dogma della fede» (presso JUGIE, op. cit., p. 415).

CRISTOFORO TCHIARNUTSKIJ, nella sua Teologia scolastica (rimasta manoscritta) poneva questa tesi: «la B. Vergine Maria è stata preservata dal peccato originale» (presso JUGIE, op. cit., p. 416).

ILARIONE LEVITSKIJ, Rettore dell'Università. di Kiev, dichiarava esplicitamente che Maria fu preservata dalla macchia originale (cfr. JUGIE, op. cit., p. 418).

ILARIONE NEGREBETSKIJ, professore dell'Accademia di Kiev (dal 1733 al 1735), nelle sue Lezioni scriveva: «La nascita della beata Vergine fu immune dal peccato originale, è per questo che la Chiesa ne fa memoria con una festa speciale. È anche per questo che noi non dubitiamo affatto che la Concezione di Maria sia stata santa in qualche modo, in ragione, almeno, della sua futura missione, poiché la Chiesa celebra la festa della sua Concezione» (presso JUGIE, op. cit., p. 418).

4) Nel secolo XIX. È in questo secolo che l'ostilità contro la

dottrina cattolica sul singolare privilegio tende a generalizzarsi sia fra i Greci che fra i Russi.

L'opposizione si accentuò allorché Pio IX, nel 1854, definiva dogma di fede l'Immacolata Concezione.

Alla base di questa opposizione v'è una serie di malintesi e di equivoci che occorre dissipare. Questi equivoci vertono sulla natura del peccato originale, sui rapporti tra la libertà e la grazia, sulla possibilità, da parte di Maria, dell'aumento della grazia, non ostante la sua pienezza iniziale (relativa), ecc.

La divergenza tra noi e gli ortodossi, perciò, è tutt'altro che insormontabile. «All'inizio del presente Concilio - ha scritto il P. Stiernon - alcuni ortodossi, e non dei minori, han riconosciuto che l'Immacolata Concezione non costituisce affatto un ostacolo insuperabile sulla via dell'unione. Alcuni sono andati più in là ed hanno ammesso che la credenza al privilegio mariano, nella sua sostanza, è conforme alla fede ortodossa» (STIERNON, D., Marie dans la Tbéologie orthodoxe, in «Marie» del P. Du Manoir. t. VII, 1964, p. 308). Così, per esempio, l'ortodosso V. Iljin non ha esitato a scrivere: «È del tutto impensabile che questo mistero (dell'Incarnazione) abbia la sua origine in una creatura ferita dal peccato o anche che, senza essere attualmente toccata dal peccato, avrebbe potuto esserlo ... Anche un sospetto di peccato apparisce qui come un non senso. Il linguaggio metafisico, lo stile teologico, le formule liturgiche delle Chiese d'Oriente e d'Occidente sono qui molto differenti, ma esse dicono esattamente la stessa cosa: la purità integrale e l'impeccabilità della Madre di Dio, novella creatura e Cuore della Chiesa» (ILJIN V., La SS. Madre di Dio come fondamento dell'unità vivente della Chiesa (in russo), in «Russk. Katolic. Vestnik», n. 4 [1951] p. 19-20).

b) In Occidente

Mentre in Oriente, il periodo di tempo che va dal secolo XVI ai nostri giorni segna un netto, progressivo declino, in Occidente invece segna un netto, progressivo trionfo. Ci limitiamo qui a rilevare, secolo per secolo, i principali eventi in favore o contro il singolare privilegio.

1) Nel secolo XVI.

a) Leone X e il Concilio Lateranense V.

All'alba di questo secolo incominciò a riaffermarsi l'idea di una definizione dogmatica della verità dell'Immacolata Concezione. Il primo a concepire una tale idea fu Leone X (Medici, salito al soglio pontificio nel 1513) durante il Concilio Lateranense V, iniziato da Giulio II nel 1312, e da lui continuato e chiuso nel 1518.

Per raggiungere l'intento, chiese il parere di vari teologi di vaglia, tra i quali il domenicano Card. Tommaso De Vio, detto «il Gaetano» (perché nativo di Gaeta). Costui esaminò a fondo la questione nell'opuscolo Tractatus de Conceptione B. Mariae Virginis ad Leonem X P.M. in quinque capita divisus (Romae, 1515). Il Gaetano, pur riconoscendo che «il numero dei Dottori moderni i quali ritengono che la B. Vergine è stata preservata dal peccato originale è infinito («sunt numero infiniti, si ad modernos srpectemus»), riteneva tuttavia la sentenza contraria al singolare privilegio come «la più probabile e come conforme ai detti dei Santi» («tanquam probabiliorem, et Sanctorum dictis consonam approbari»). La questione tuttavia non potè essere presa in esame dal Concilio per varie ragioni, principalmente di ordine pratico.

b) La questione dell'Immacolata al Concilio di Trento

Nel 1520, a Piacenza, nella chiesa di S. Vittoria, si verificava un fattaccio «in vilipendium Beatae Virginis et scandalum totius christianae religionis» (così si legge nel documento estratto

ex filtiis domini Parmae). Ignoti, qualificati (nel suddetto documento) come «Perfidi iniquitatis filii, spiritu Satanae instigati», erano penetrati in chiesa e cambiavano l'iscrizione «Haec est quae sine peccato originali concepta est», in quest'altra: «Haec est quae in peccato originali concepta est» abradendo la prima e l'ultima lettera del sine. Costoro furono scomunicati dall'autorità ecclesiastica (cf. PIANA C., Il privilegio dell'Immacolata nelle battaglie e discussioni dei secoli. In «L'Immacolata Concezione», Milano, 1953, p. 29).

La questione della Immacolata Concezione venne anche discussa nel Concilio di Trento, in occasione della discussione sul peccato originale e, più precisamente, sulla universalità del medesimo (28

maggio 1546). Il primo a proporre una definizione della eccezione, in Maria, alla legge universale del peccato originale, appellandosi al consenso di quasi tutto il mondo cattolico, fu il Card. Pietro Pacheco, vescovo di Jaén (Spagna): «a sacro Concilio terminati omnino debet». Ma il domenicano Pietro Bertano vescovo di Fano, al quale si unirono i confratelli Tommaso Caselli vescovo di Bertinoro e Baldassarre de Heredia vescovo di Bosa, asserì che su quella questione si doveva porre la pietra di un eterno silenzio a causa dell'incertezza della tradizione. Tommaso Campeggi vescovo di Feltre consigliò di rimandare la questione a tempo migliore; Giovanni di Salazar vescovo di Lanciano preferì che si tacesse, «oum utraque opinio pia sit»; Florimanzo, vescovo di Aquino, propose che venisse approvata la Bolla di Sisto IV.

La questione riaffiorò il 31 maggio, con opposti pareri. L'8 giugno veniva presentato ai Padri Conciliari lo schema di Decreto sul peccato originale; il canone II di questo Decreto affermava la propagazione di un tale peccato in tutti i figli di Adamo, senza esprimere alcuna eccezione per la Vergine. L'opposizione parve trionfare. Ma il Card. Pacheco reagì immediatamente, e propose che alle parole «secondo la legge comune, in tutto il genere umano» («secundum communem legem in omne genus humanum») venisse fatta questa aggiunta: «a meno che Dio non abbia concesso a qualcuno un privilegio, come nella Beata Vergine» («nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit, prout in Beata Virgine»). Parecchi Padri riconobbero giusta questa proposta e ne illustrarono la convenienza. Il Bertano rimase sulle sue posizioni; però, dinanzi ai consensi riscossi dal Pacheco, temendo il peggio, si limitò a concedere che, «se qualche cosa si deve aggiungere, ciò dev'esser fatto senza offendere né l'una né l'altra parte» («et si aliquid est addendum, advertatur ne aliqua pars offendatur»). In tal modo lo schema di Decreto ritornava allo studio e alla discussione dei teologi per gli opportuni emendamenti. Relatore della parte contraria fo il domenicano Girolamo da Udine. Venne preparata così una nuova formulazione del Decreto, il quale venne discusso nella Congregazione Generale del 14 giugno. Il Card. Pacheco e i suoi seguaci (24) insistevano perché la sentenza favorevole al privilegio fosse dichiarata («pie creditur»): ma la maggioranza, per non pregiudicare la sentenza opposta, vi si oppose; si giunse così alla formulazione approvata il 17 giugno (Sessione V), secondo la quale si dichiarava espressamen-

te che «non era intenzione del Concilio di includere in quel Decreto (sulla universalità del peccato originale) la Beata e Immacolata Vergine Madre di Dio, ma rinnovava il precetto di osservare le Costituzioni di Sisto IV». In tal modo l'opposizione riuscì ad impedire la definizione di una verità che era ormai scritta in modo indelebile nell'animo di tutto il popolo cristiano (v. TOGNETTI M., O.S.M., L'Immacolata al Concilio di Trento, in «Marianum» 15 [1953] p. 304-74; 555-86; SAGNES J., Trento y la Inmaculada. Natura del dogma mariano, in «Est. Ecd.» 28 [1954] p. 323-368). «Con tale dichiarazione - ha rilevato Pio IX nella Bolla Ineffabilis Deus - i Padri del Concilio insinuarono sufficientemente ... l'esenzione della Vergine dalla macchia originale».

2) Nel secolo XVII.

Questo secolo è caratterizzato principalmente da vari fatti, ossia: dagli interventi di Paolo V, di Gregorio XV e di Alessandro VII (dei quali abbiamo già parlato); dalle petizioni dei Sovrani alla S. Sede per la definizione del singolare privilegio; dal voto di difenderlo, emesso da molti, anche col sangue e la vita, e dalla lotta pel titolo «Immacolata Concezione».

2) Le petizioni dei Sovrani cattolici

Si incomincia a chiedere con insistenza alla S. Sede la definizione dogmatica del singolare privilegio, spinti a ciò dal desiderio di tutelare l'ordine pubblico contro le reazioni, a volte violente, suscitate nei fedeli dai negatori del medesimo. Istanze in tal senso vennero fatte da parte di Filippo III e di Filippo IV Re di Spagna al Pontefice Paolo V (+1621), da Ferdinando II d'Austria, nel 1624, a Gregorio XV (successo, nel 1623, a Urbano VIII) e da vari altri Sovrani cattolici (Sigismondo Re di Polonia, Leopoldo Arciduca del Tirolo, Giovanni Suicard e, dopo di lui, Anselmo Casimiro, Elettori di Magonza, Ernesto di Baviera Elettore di Colonia, Volfango Guglielmo Duca di Baviera). Filippo IV inviò due ambasciate al S. Padre (Filippo III ne aveva inviata anch'egli una) per perorare e promuovere la bramata definizione. Questo impegno dei Sovrani non si

è spento col secolo XVII, ma si è protratto fino al tramonto del secolo XVIII (Filippo di Spagna, Carlo VI Imperatore dei Romani, Carlo III Re delle due Sicilie).

Nell'intento di appoggiare queste petizioni, non pochi teologi difesero e pubblicarono testi sulla definibilità del singolare privilegio come dogma di fede.

3) *La lotta pel titolo «Immacolata Concezione»*

La questione verteva sul titolo che si doveva dare alla festa dell'8 dicembre: si doveva appellare concezione o santificazione? ... Il primo - quello più antico - era sostenuto dagli immacolisti; il secondo invece - sorto nel sec. XIII - era sostenuto dai macolisti, in base al rilievo di S. Tommaso (S. Th., III, q. 27, a. 2, ad 3) e di S. Bonaventura (In III Sent., d. 3, p. 1, a. 1, p. 1, ed. Quaracchi, III, 63a): «Si celebra la santificazione di Maria anziché la sua Concezione». Però l'unico titolo riconosciuto dalla S. Sede fu quello di Concezione. Gregorio XV, anzi, proibì «di usare qualsiasi altro termine all'infuori di quello di Concezione» (Decr. Sanctissimus, paragr. 4, 24 maggio 1622, presso Bourassé, Summa aurea, VII, 222).

Ma i macolisti, i quali avevano posti di comando (specialmente nell'Inquisizione, al S. Ufficio) diressero allora i loro assalti contro il titolo di «Immacolata» unito a quello di «Concezione». Dicevano: il Papa non ha inteso decidere la questione, ossia, in quale istante della sua Concezione Maria SS. è stata santificata, se cioè, nel primo istante dell'unione dell'anima al corpo oppure dopo l'unione dell'anima al corpo, e perciò dopo aver contratto il peccato originale. In questo stato di cose, non si doveva parlare di Immacolata Concezione di Maria, ma di Concezione di Maria Immacolata. Gli immacolisti rispondevano che la espressione «Immacolata Concezione» era stata usata correntemente dai Papi; ma i macolisti lo negavano, accusando una tale espressione di novità! Chi aveva ragione? ... Da un'ampia studio fatto dal Prof. Laurentin risulta che, prima del 1622, l'espressione «Immacolata Concezione» è stata usata dai Papi solo in modo eccezionale, per lo più in modo indiretto, in documenti minori, destinati, generalmente, alla Spagna (cfr. L'action du Saint-Siég.e par rapport au problème de l'Immaculée,

in «Virgo Immaculata» II, Roma, 1956, p. 29-37).

Ma ecco che ai primi di ottobre del 1626, il Maestro del Sacro Palazzo faceva stracciare i manifesti che annunziavano in Roma la promulgazione dell'indulgenza accordata dal Papa in onore della prima pietra che Egli stesso avrebbe posto della chiesa dei Cappuccini dedicata all'Immacolata Concezione. Questa espressione determinò il severo provvedimento (cfr. ARCHANGELUS A Roé, Joannes Maria Zamoro, in «Collect. Francisc.», 15-19 [1945] p. 185-187). Inoltre il 19 gennaio 1640, il S. Offizio sopprimeva tutte le Confraternite dello Stellarium Immaculatae Conceptionis (cfr. PIANA C., I Padri Conventuali di Bologna e l'Immacolata, in «Archiv. francisc. hist.» 39 [1946], p. 203-218). Infine, nelle città dove si trovava qualche Inquisitore rigido, era impossibile pubblicare libri con un titolo come «Immacolata Concezione», e diverse opere, pubblicate con tale titolo, finirono poi all'Indice. Questa direttiva di preferire il titolo di «Concezione della Vergine Immacolata» a quello di «Immacolata Concezione» venne poi confermata con un decreto del S. Ufficio in data 20 gennaio 1644 (cfr. BOURASSÉ, VIII, 363), comunemente attribuito a P. T. Turco Maestro Generale O. P. (+1649). Questo decreto (che non figura in nessuna raccolta ufficiale) suscitò vivissime reazioni. P. Antonio de Ribera, Commissario dei Minori Osservanti presso la Curia, si portò presso Innocenzo X e mise in allarme i principi cristiani. Il Papa, il 18 marzo 1649, invitò il P. Turco a fornire delucidazioni in proposito. Invitò inoltre le parti avverse alla pazienza e alla moderazione: il decreto non era altro che una misura di prudenza e di pace. Col pontificato di Alessandro VII (1655-1667) l'espressione «Immacolata Concezione» ebbe libera circolazione e libera espansione. Questo Papa, infatti, in seguito a preghiere rivoltegli da Filippo IV Re di Spagna, chiamò presso di sé il Maestro del S. Palazzo (il quale doveva controllare le pubblicazioni nello Stato Pontificio) e gli ordinò di concedere personalmente l'imprimatur a due opere con un tale titolo (una di Esparza, S.J., e l'altra di Wadding O.F.M.), e di non inquietare più nessuno per tale espressione.

Anche in seguito non mancarono piccole scaramucce contro la combattuta espressione, ma non fu difficile reprimerle, con l'aiuto del Papa.

4) Il «voto sanguinario»

Il secolo XVII, inoltre, fu caratterizzato dal cosiddetto «voto sanguinario»: espressione infelice con la quale Ludovico Antonio Muratori designò, con un certo disprezzo, il voto di impegnarsi a difendere la sentenza favorevole all'Immacolata Concezione della Vergine, anche a prezzo del sangue («usque ad sanguinis effusionem») (Per tutta la questione cfr. STRICHERJ., C.SS.R., Le voeu du sang, in faveur de l'Immaculée conception. Roma, Ac. Mar. Int., 1959, 2 voll.).

Il cosiddetto «voto sanguinario» ebbe origine nella Spagna, verso il primo decennio del secolo XVII. Secondo il Cordata (uno storico serio della Compagnia di Gesù) gli abitanti di Ecija (l'antica Astigis o Augusta Firma) avrebbero pronunciato un tale giuramento nel settembre del 1615, (cfr. CORDARA, S. J., Historia Societatis Iesu, P. VI, lib. 1, p. 51, n. 130). Nel 1617, il nobilissimo Consiglio» della Città di Salamanca, giurava, dinanzi alla Madonna della Vega, di «versare il sangue fino all'ultima goccia in difesa del mistero» dell'Immacolata Concezione (cfr. PÉREZ A., La Concepciòn Inmaculada de la Virgen y la Universidad de Salamanca en el siglo XV, in «Razon y Fé», num. str., 1904, p. 94). Anche le Università di Granada coi suoi 38 professori (25 nov. 1617) e di Alcalà (il 15 settembre 1617) emisero il «voto sanguinario» (cfr. GOMEZ O., O.F.M., Juramentos concepcionistas de las Universidades espanolas en el siglo XVII, in «Archivo Ibero-Americano» 15 [1955] p. 915-916). «Per questa verità - si legge nella formula usata dai Dottori di Granada - e per questa opinione che riteniamo più vera, più pia e meritoria, noi non esiteremo un istante di sacrificare la nostra vita, se sarà necessario, e di subire la morte. E noi ci obblighiamo solennemente con voto e promessa di mantenere e di osservare queste obbligazioni» (cfr. GOMEZ., art. cit. p. 992). Con tale voto, queste Università

non solo intendevano assicurare l'unità di insegnamento (evitando polemiche e scandali), ma intendevano anche far sapere alla S. Sede che esse non avevano più il minimo dubbio sul privilegio mariano, il quale perciò poteva essere definito tranquillamente, dal Papa, dogma di fede. È con tale intenzione che esse inviarono al Papa un rapporto circostanziato (come fece l'Università di Granada a Paolo V) sulla solenne cerimonia dell'emissione del voto insieme alla formula del medesimo.

210

Dietro l'esempio delle Università, intere città (Manresa nel 1618, Tudela nel 1619, Madrid nel 1653) nonché gli Ordini militari di Spagna emisero lo stesso voto.

Dalla Spagna, il fervore per un tale voto passò al Portogallo.

Il Re Giovanni IV, il 25 marzo 1648, emetteva solennemente un tale voto a nome suo personale e a nome di tutti i suoi sudditi e di tutti i suoi discendenti. Al Re si univano i Grandi del Portogallo, tutti i Vescovi e gli Arcivescovi, tutti i Superiori degli Ordini religiosi (cf. DOMINGOS M., Iniciativa da consagraçao de Portugal a N. Senhora da Conceiçào, in «Broteria», 4 3 [1946] p. 625-649).

Anche la Sicilia (allora dipendente dalla Spagna) imitò l'esempio della sua padrona. La città di Catania, nel 1656, faceva voto di difendere il singolare privilegio «fino a versare il sangue» (cfr. ROTOLO F., I Frati Minori Conventuali e il culto dell'Immacolata in Sicilia, in «Virgo Immaculata», VII (fasc. III), Roma, 1958, p. 97-98).

Nel 1656, il sindaco di Cosenza (in Calabria), a nome suo e di tutti i cittadini presenti e futuri, emetteva il voto di difendere fino all'effusione del sangue («sanguine etiam et vita») l'Immacolata Concezione (cfr. STROZZI, Controversia della Concezione della B. M.V., Ed. II, Palermo, 1703, p. 546).

È da rilevare che alcuni spingevano il «voto sanguinario» fino al punto di difendere l'esenzione di Maria dal debito di contrarre il peccato originale (cfr. STRICHER, op. cit., I, p. 184-187).

Verso la metà del secolo XVIII (nel 1649) il «voto sanguinario» suscitò una prima reazione nella Spagna, da parte del domenicano P. Giacinto de Parra (sotto lo pseudonimo di Hyacinthus Arpalegus). Costui, in un suo memoriale diretto al Papa Innocenzo X (Libellus supplex, in quo modo spectantia ad proximam definibilitatem sententiae negantis contractionem labis originalis in Beatissima Deipara, SS. D.N. Innocentii Papae Decimi, iudicio et examini subiciuntur, ab Hyacintho Arpalego S.T.D., Barcinonae 1649), denunzia, tra l'altro, il «voto» per difendere, fino all'effusione del sangue, l'opinione immacolista, voto, a suo giudizio, illecito, trattandosi di una semplice opinione, e non già di una verità di fede. Si trattava perciò di una pratica che, sotto le apparenze della pietà, rischiava di gettare i fedeli nei lacci del demonio. Al P. Parra rispose, nel 1653, con argomenti assai deboli, l'Oratoriano L. Crespi de Borja (Propugnaculum theologicum diffinibilitatis proximae sen-

211

tentiae negantis Beatissimam Virginem in primo suae conceptionis instanti, originali tabe fuisse infectam. Obiectum Hyacintho Arpalego Theologiae Doctori. Defensa Conceptio immaculata, Valentia, 1653, p. 352-353). Ma la controversia, nella Spagna, non ebbe seguito: i Re cattolici, così propensi per la difesa del singolare privilegio, non l'avrebbero tollerata.

Oltreché in Sicilia, nel regno di Napoli, in Sardegna e in Calabria (Cosenza), il voto sanguinario era in vigore anche in altri paesi: in Francia, nel Belgio, nell'Austria presso le congregazioni mariane dirette dai Padri Gesuiti. In Baviera, i Cavalieri di S. Giorgio, grazie ai Gesuiti, introdussero un tale voto negli Statuti del loro Ordine.

3) Nel secolo XVIII.

Il secolo XVIII fu caratterizzato dalla estensione della festa della Concezione a tutta la Chiesa e dall'opposizione al cosiddetto «voto sanguinario», mossa dal domenicano P. Giacinto Serry e, in modo particolare, da Lodovico Antonio Muratori. Notevole, inoltre, l'atteggiamento di Benedetto XIV e l'attività di S. Leonardo da Porto Maurizio.

a) L'estensione della festa della Concezione a tutta la Chiesa.

Fu fatta da Clemente XI, nel 1708, con la Bolla «Commissi nobis» (cfr. Bourassé, VII, 359).

b) L'opposizione del P. Giacinto Serry.

Il Serry (+1738) obiettava che non si aveva il diritto di versare il proprio sangue se non per le verità della fede; e l'Immacolata Concezione era talmente incerta che la Chiesa - secondo Lui - avrebbe potuto definire dogma di fede la sentenza contraria. La pia sentenza era per Lui una verità «basata su semplici opinioni private d; Scuole». Riteneva cosa indegna, per un teologo, occuparsi della questione del voto sanguinario (cfr. SERRY J., O.P., Praelectiones theologicae-dogmaticae-scholasticae in celeberrima Patavina Academia. Opus posthum, Venetiis, 1742, III, p. 157-159). Il Serry

212

fu confutato dal Carmelitano De Vera, Giuseppe Maria di Gesù (DE VERA, Deipara eiusque cultores vindicati a quaerelis Lamindi Pritanii, Antonii Lampridii, Ferdinandi Valdesii, Neapoli, 1753, I, p. II-III; p. 278-279).

3) L'opposizione del Muratori

Ma assai più vasta e più accesa fu la controversia suscitata dal celebre storico Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), l'ultimo fra i grandi oppositori del singolare privilegio. Un giorno, nel Duomo di Modena, Egli intese un predicatore raccomandare, dall'alto del pulpito, il voto di sangue in onore dell'Immacolata Concezione (cfr. Ferdinandi Valdesii Epistolae, in Opere del Proposito L. A. Muratori, Arezzo, 1768, t. V, 7a, 328). Reagì immediatamente contro questa pratica, da lui ritenuta un abuso intollerabile, in quattro pagine del capo VI dell'opera, pubblicata sotto lo pseudonimo di Lamindus Pritanius (De ingeniorum moderatione in religionis negotio ...; Parisiis, 1714) che proprio allora stava componendo. La ragione fondamentale ch'Egli adduce contro un tale voto si riduce a questa: nessuno ha il diritto di sacrificare la propria vita per un'opinione umana, soggetta all'errore (qual è l'Immacolata Concezione) ma unicamente per le verità rivelate da Dio e per l'osservanza delle sue sante leggi (op. cit., Opere del Proposto L. A, Muratori, Arezzo 1770, t. X, p. 268-270).

Dopo un attacco clandestino (da parte di Mons. Giusto Fontanini, nel 1717, mediante un manoscritto di «Osservazioni», fatto circolare in Roma), nel 1729 avvenne il primo attacco pubblico da parte del gesuita siciliano P. Francesco Burgi (sotto lo pseudonimo di Parthenotimus Candidus) con l'opera: Votum pro tuenda Immaculata Deiparae Conceptione ab impugnationibus recentioribus Lamindi Pritanii. Dissertatio theologica. Panarmi, 1729.

Il Muratori rispose subito al Burgi con il suo volume De superstitione vitanda sive censura voti sanguinarii, ma dietro consiglio di alcuni suoi amici, specialmente domenicani, attese ben nove anni prima di pubblicarlo (1731-1740), poiché si temeva l'influsso dei Cardinali Neri Corsini e Pietro Maria Pieri O.S.M. su Clemente XII. Morto però Clemente, e salito sul soglio Pontificio il Cardinal Prospero Lambertini grande amico e protettore del Muratori (il quale

213

condivideva le sue idee) poco dopo, nel settembre 1740, il De superstitione vitanda veniva finalmente alla luce. In questo volume di 226 pagine, in 26 capitoli, il Muratori si sforzò di dimostrare che, non ostante le prove messe avanti «dagli Scotisti», l'Immacolata Concezione rimaneva una pura opinione umana soggetta all'errore, e il voto di difenderla fino all'effusione del sangue costituiva una biasimevole superstizione. Terminava invitando i partigiani del «voto sanguinario» a voler rinunziare al loro imprudente atteggiamento. Ma ottenne l'effetto contrario. La reazione dei fedeli e dei teologi fu vivacissima. Mentre molti teologi (ben 62, dei quali 17 nei soli due anni che susseguirono la pubblicazione del volume del Muratori) si diedero a confutare gli attacchi; i fedeli rinnovarono il loro voto e lo propagarono in una cerchia sempre più vasta. Nel 1741, Palermo e tutta la Sicilia scelsero la festa dell'8 dicembre per dare una solenne risposta al Muratori, rinnovando solennemente il voto (cfr. MONGITORE, Nuovi fervori della città di Palermo e della Sicilia in ossequio all'Immacolata Concezione di Maria Vergine. Opera di un Sacerdote Palermitano pronto a mettere mille volte la vita e di spargere il sangue in difesa della stessa Immacolata Concezione, Palermo, 1742, p. III-XIII). A Palermo, l'intera città si riversò nella chiesa di S. Francesco dei Minori Conventuali, rinnovando il voto; la sera dello stesso giorno lo rinnovava anche il Senato. Anche il Clero e gli Ordini religiosi (ad eccezione di uno solo) fecero altrettanto. Manifestazioni consimili ebbero luogo anche a Catania, a Trapani, ad Enna, ad Alcamo, a Palizzi, a Traina, a Vizzini, a Piazza Armerina (cfr. ROTOLO F., O.F.M. Conv., I Frati Minori Conventuali e il culto dell'Immacolata in Sicilia, in «Virga Immaculata», VII [fasc. III], p. 104-105).

Nel 1743 il Muratori pubblicava le Ferdinandi Valdesii Epistolae, sive Appendix ad Librum Antonii Lampridii, De superstitione vitanda. Ubi votum sanguinarium recte oppugnatum, male propugnatum ostenditur, Milano (in realtà Venezia), 1743. Queste 17 lettere sono dirette contro il P. de Luca (1-5), contro i seguenti Padri: contro Zaccaria (6-7), contro di Lorenzo (8), contro Trigona (9- 10), contro Burgi (11-13), contro Santocanarle (14), contro Migliacci (15), contro Attardi (16) e contro Milanese (17).

Secondo il Muratori, il fatto dell'Immacolata Concezione «non è menzionato né dalle divine Scritture né dai Santi Padri dei sei primi secoli ... i quali sembrano piuttosto negarlo». Ne segue per-

214

ciò che sia incerto, dubbioso, non definibile, e perciò il voto di difenderlo anche a prezzo del sangue è illecito: esso è condannato dal precetto il quale proibisce di sacrificare un bene certo (la vita) per un bene incerto (l'opinione immacolista). Il Muratori non attacca direttamente la verità dell'Immacolata Concezione, ma ne demolisce il fondamento. Tre teologi della Sorbona e 16 professori romani si pronunziarono in favore del «voto sanguinario».

L'inquisizione di Spagna, il 19 giugno 1750, condannava il De superstitione vitanda «come contenente proposizioni false, temerarie, erronee, empie, scandalose» (cfr. GRAVOIS A., De ortu et progressu cultus ac festi immaculati conceptus B. Dei Genitricis V. M., presso Bourassé, Summa aurea, VIII, 444-445). Il benedettino Giovanni Federici si adoprò presso Benedetto XIV per far mettere all'Indice i suddetti scritti del Muratori, ma invano.

La controversia sul «voto sanguinario» continuò per alcuni anni anche dopo la morte del Muratori (avvenuta nel 1750). In difesa dello scomparso sorse il suo nipote G. F. Muratori-Soli nella Vita che ne scrisse nel 1756 e il sac, Giambattista Araldi, rettore della chiesa di S. Agata in Modena, con varie lettere anonime (Lettere modenesi intorno al voto sanguinario, all'autore della Storia Letteraria d'Italia, Modena, 1757).

La controversia muratoriana, oltre a permettere ai fedeli la ripetuta testimonianza del loro fermo attaccamento al singolare privilegio, offrì ai teologi l'occasione di dimostrare in modo sempre più chiaro e sodo la certezza morale e la definibilità prossima del medesimo. Il «voto

sanguinario» non era altro che un corollario di questa certezza morale. Il Muratori - ed è questa la sua principale lacuna - non tenne in debito conto la tradizione vivente della Chiesa, nella quale è lo spirito di Cristo, quello Spirito che la conduce «a tutta la verità»; tradizione vivente che si esprimeva nel senso comune dei fedeli e nella festa universale della Immacolata Concezione. Non si deve mai separare né la Bibbia dalla Chiesa vivente né la Chiesa vivente dalla Bibbia.

d) Benedetto XIV e l'Immacolata Concezione

Benedetto XIV (1749-1758), quantunque personalmente - come teologo privato - contrario al «voto sanguinario» (cfr. STRICHER, op. cit., I, p. 82, 84, 226, 228-230, 239) e quantunque a-

215

vesse accolto favorevolmente il De superstitione vitanda del Muratori (ibid., p. 45, 79, 136), tuttavia, si dimostrò sempre molto riservato di fronte alla controversia del suddetto «voto sanguinario». Pur essendo nettamente favorevole all'Immacolata Concezione. (ibid. II, p. 104) verso la quale propendeva unanimemente la Sede Apostolica, pur attribuendo spesso il titolo di «Immacolata» alla «Concezione» di Maria (ibid., II, p. 108) e pur avendo prescritto (con decreto del 26 nov. 1742) per ogni anno, 1'8 dicembre, la Cappella papale nella Basilica di S. Maria Maggiore (ibid., p. 257), Benedetto XIV si dimostrò tuttavia contrario, fin dall'inizio del suo pontificato, a definire l'Immacolata Concezione (ibid., p. 257). È noto infatti come nel 1742, il P. Antonio Budrioli, S. I., presentasse a Benedetto XIV un progetto di Bolla; ma il Papa, pur accogliendo con benevolenza un tale progetto, praticamente non ne tenne conto (cfr, TACCHI-VENTURI P., S. I., Per la storia del domma dell'Immacolata Concezione ai tempi di Benedetto XIV, in «Civ. Catt.» 4 [1905] p. 513-527).

È da rilevare come Clemente XIV (1769-1774) pensò seriamente ad una definizione dogmatica del singolare privilegio, ma se ne astenne a causa dell'opposizione proveniente da certi centri francesi (cfr, THEINER A., Geschichte des Pontificats Clemens' XIV nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vaticans, Leipzig e Parigi, 1953, I, p. 319-324).

e) L'attività di S. Leonardo da Porto Maurizio per la definizione.

È anche degna di rilievo, nel secolo XVIII, la fervida azione di S. Leonardo da Porto Maurizio. Egli chiese a Clemente XII (1730-1740) «come grazia, di voler dichiarare di fede il grande mistero. Ho incontrato - così scriveva a Mons. Alessandro Belmonte - le solite difficoltà e, non potendo ottenere la consolazione desiderata, ho domandato di poter conoscere a questo proposito il parere dei Cardinali; il Santo Padre me l'ha concesso. Li ho avvicinati l'uno dopo l'altro e tutti quelli presenti a Roma si sono unanimemente mostrati propensi a favorire la pia credenza, fatta eccezione per uno solo, che il Signore ha richiamato a sé» (Opere complete, Lettere 66, I, 561-577). Nello stesso tempo, consigliato dal Cardinale Imperiali, il Santo Missionario concepì il progetto di un

216

«Concilio senza spese e per iscritto» che condurrebbe «tutti i Vescovi a rivolgere, insieme e contemporaneamente, delle istanze al S. Padre per chiedergli di definire il grande mistero». Oltre ai Cardinali, Egli avvicina gli Ambasciatori presso la S. Sede e si accerta che «tutte le Corti d'Europa siano realmente ben disposte». Ne parlò anche a Benedetto XIV, successore di Clemente XII. «Un giorno - così scriveva a Mons. Belmonte - ne parlai a Benedetto XIV e gli feci osservare che Egli si renderebbe immortale sulla terra e acquisterebbe una sfolgorante corona nel cielo! Ma è necessario che un raggio di luce discenda dall'alto ...».

4) Nel secolo XIX.

a) Il titolo di «Immacolata Concezione» nel Prefazio della Messa.

All'inizio di questo secolo la S. Sede usciva dal suo riserbo riguardo al titolo di «Immacolata Concezione» e ne incoraggiava l'uso permettendo a diversi Ordini Religiosi e a diverse Diocesi di dire, nel prefazio della Messa dell'8 dicembre: Et te in Conceptione Immaculata ... Primi ad ottenere un tale favore furono i Francescani (sotto Pio VII, in data 17 maggio 1806). Fino a questo decreto, i Papi si erano astenuti, nei loro documenti, dall'uso dell'espressione «Immacolata Concezione».

Inoltre, all'inizio di questo secolo, il movimento di petizioni per la definizione dell'Immacolata Concezione segna una nuova e più ampia ripresa: Vescovi e Ordini religiosi la chiedono con insistenza

b) Gregorio XVI e la definizione dell'Immacolata Concezione.

I tre predecessori immediati di Pio IX (Leone XII, Pio VIII e Gregorio XVI) si dimostrarono favorevoli ad un tale movimento. Sotto Gregorio XVI, nel 1839, veniva fatta una nuova concessione (fino a quel giorno negata): si permetteva di aggiungere alle Litanie Lauretane l'invocazione Regina sine labe originali concepta (cfr. BOURASSÉ, Summa aurea, t. VII, p. 605-628). Lo stesso Sommo

217

Pontefice (Gregorio XVI), in una lettera del 1843 a Mons. Clemente Villecourt, vescovo di La Rochelle, si dichiarava «pronto a versare il suo sangue per attestare e sigillare questo glorioso privilegio della SS. Vergine». E confidava allo stesso Vescovo che «nulla gli sarebbe stato più gradito che proclamare con un giudizio solenne l'Immacolata Concezione della SS. Madre di Dio» (cfr. LE BACHELET, DthC, Imm., VII-1, 1193). Solo il timore di suscitare turbamenti in Germania (a causa dell'opposizione dei seguaci di Hermes il quale negava al singolare privilegio ogni sodo fondamento) lo trattenne dal definire il singolare privilegio.

c) L'attività di Pio IX in preparazione della definizione.

La gioia ineffabile di incastonare nel prezioso diadema della Vergine una gemma così preziosa, era stata riservata dalla Provvidenza a Pio IX. Allorché venne posta sul suo capo la tiara pontificia, il nuovo Papa promise alla Vergine di por termine all'attesa secolare e di definire il singolare privilegio. Prima di procedere, si recò con tutto il suo seguito al Convento di S. Bonaventura sul Palatino, ove volle leggere la famosa «"lettera profetica» di S. Leonardo da Porto Maurizio, e se ne fece fare una copia. Il 1° giugno 1848, il S. Padre istituiva una Consulta di Teologi e sottoponeva loro la questione della definibilità dell'Immacolata Concezione: 17 su 20 si dichiararono favorevoli. Nel frattempo, il 15 novembre 1848 scoppiava a Roma la rivoluzione, e il 24 Pio IX si rifugiava a Gaeta, ospite di Ferdinando II il quale, in compenso dell'ospitalità, gli chiese la definizione del singolare privilegio. II 6 dicembre dello stesso anno (1848) istituiva una Congregazione «ante-preparatoria» (Cfr. SARDI, op. cit., I, p. 957), alla quale vennero proposte due questioni: se si doveva definire e come si doveva definire. La Congregazione rispose in modo affermativo alla prima questione e in modo evasivo alla seconda, consigliando una consultazione generale dei vescovi per corrispondenza (era il «Concilio per iscritto e senza spese» suggerito da S. Leonardo). Fu così che Pio IX, il 2 febbraio 1849, da Gaeta, inviava a tutti i Vescovi l'Enciclica «Ubi primum» (cfr. TONDINI A., Le Encicliche Mariane, Roma, 1950, p. 2-7; SARDI, I, 571). Su 60 3 vescovi consultati, 546 si

dichiararono favorevoli alla definizione, 56 o 57 contrari per diverse ragioni; 4 o 5 soltanto (tra i quali Mons. de Sibour, Arciv. di Parigi) op-

218

posti alla definibilità; 24 fecero questione di opportunità; una diecina desideravano una definizione indiretta, senza che l'opinione contraria venisse condannata come eretica; un ultimo gruppo si asteneva da qualsiasi giudizio (cfr. SARDI, op. cit., II, 173).

Rientrato in Roma, Pio IX ordinava la pubblicazione dei Pareri dell'Episcopato (in 10 volumi tra il 1851 e il 1854) e la loro distribuzione ai membri della Commissione teologica. Procedette inoltre a nuove consultazioni: tre teologi furono invitati ad esprimere il loro parere il 20 settembre 1850 (SARDI, op. cit., I, 671): uno di essi - Mons. Tizzani, vescovo di Terni - si pronunzia contro ogni definizione (SARDI, I, 676-714, n. 39); gli altri due - Mons. Alessandro Marciati e P. Mariano Spada O. P. - si pronunziarono in favore (SARDI, I, 672-675; n. 38; 714, n. 40). Il 28 luglio 1851, il S. Padre nominava altri tre consultori, i quali furono tutti e tre favorevoli (SARDI, I, 739-755). Il 4 agosto 1851, ne nominava altri tre, anch'essi favorevoli (SARDI, I, 738, n. 41; 755-778). In seguito a ciò, il S. Padre incaricò il P. Perrone S. I. a preparare un primo progetto di Bolla (SARDI, II, 22-38). Un altro progetto di schema venne preparato dal Benedettino Dom Guéranger (SARDI, II, 60-76, il quale però l'attribuisce, falsamente, al P. Passaglia: costui, in parte, l'aveva tradotto in latino).

L'8 maggio 1852, Pio IX nominava una Commissione speciale di 5 teologi (SARDI, I, 781). Costoro ripresero, in modo analitico, tutta la questione, e dopo aver stabilito i «criteri di definibilità», proponevano una «Silloge degli argomenti da servire all'estensore della Bolla» (SARDI, II, 46-54). A partire dal marzo 1854, l'attività delle Commissioni s'intensificò e si poté così entrare nella fase decisiva. Tra la fine del 1853 e il maggio del 1854 veniva redatto, dal P. Passaglia, un terzo Schema di Bolla «In mysterio» (SARDI, II, 76-89). Il 22 marzo 1854, il S. Padre nominava un'assemblea consultiva, la quale comprendeva 21 Cardinali e numerosi teologi (SARDI, II, 89-93). Tra il principio di settembre e la fine di novembre ben cinque nuovi Schemi di Bolla venivano discussi. Il 1° dicembre, il S. Padre, nel proporre l'ottavo ed ultimo Schema, sorvolando le questioni di dettaglio e limitandosi all'essenziale, propose ai Cardinali la domanda: «Ritenete voi che noi pronunziamo il Decreto sull'Immacolata Concezione?» La risposta dei Cardinali fu affermativa. E la solenne definizione venne fissata per l'8 dicembre (ibid.). Ebbero così fine i lavori delle Commissioni. Nei giorni se-

219

guenti, il S. Padre volle consultare ancora quattro Cardinali (Wiseman, Brunelli, Caterini e Santucci) i quali avevano inviato le loro osservazioni sull'ottavo Schema, e si riservò totalmente l'ultima messa a punto del medesimo, col solo aiuto del suo Segretario Mons. Pacifici.

L'ora di Dio per la straordinaria glorificazione della Vergine stava ormai per scoccare.

IV. Le armonie dell'Immacolata

In favore dell'Immacolata Concezione sono state addotte, da vari teologi, nel corso dei secoli, varie ragioni teologiche ordinate a dimostrare l'armonia del singolare privilegio considerato sia in se stesso sia in connessione con le altre verità della nostra santa Fede.

Tutte le ragioni teologiche addotte possono tuttavia ridursi a due capi: alla possibilità, ossia, alla non ripugnanza del singolare privilegio ed alla molteplice convenienza del medesimo, secondo il celebre effato: Iddio poté farlo (potuit); ed era conveniente che lo facesse (decuit); dunque lo fece (ergo fecit).

Lodovico Adimari ha tradotto così in una terzina il celebre effato:

«Ciò che puossi e conviensi, a Dio far lece: poteasi questo e conveniva ancora per la gloria del Figlio; Ei dunque il fece»292.

1. POSSIBILITÀ DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE.

Era cosa possibile, a Dio (poiché non ripugnava) preservare Maria SS. dalla colpa originale, Siccome però si suol distinguere in Dio - e giustamente - una doppia potenza: assoluta (potentia

---

292 Giuseppe Ercolani lo traduceva così:

«Lo potea far, perché può tutto il Padre, lo dovea far per gloria sua maggiore, lo volle far perché di Dio fu Madre».

Più brevemente, Tommaso Campanella:

«Lo può, lo dee, lo vuol. Che fia? Farallo».

Dei absoluta) ed una potenza ordinata (potentia Dei ordinata)293, dimostreremo come l'Immacolata Concezione di Maria sia possibile sia secondo la sua potenza assoluta sia secondo la sua potenza ordinata.

1) *L'Immacolata Concezione fu possibile a Dio secondo la sua potenza assoluta.*

Iddio, infatti, con la sua potenza assoluta, può fare tutto ciò che non è intrinsecamente impossibile (per es., Iddio non può far sì che le cose passate - la negazione di S. Pietro, per esempio - non siano mai esistite: ripugna intrinsecamente, infatti, che qualche cosa sia stata e non sia stata, come ripugna intrinsecamente che una cosa sia e non sia). Orbene, l'Immacolata Concezione non presenta alcuna intrinseca ripugnanza. La immunità dalla colpa originale sarebbe intrinsecamente impossibile (perché contraddittoria) se appartenesse alla natura, ossia, all'essenza stessa dell'uomo (come per es., appartiene all'essenza dell'uomo che abbia un'anima razionale e un corpo); una tale immunità invece appartiene all'ordine soprannaturale e non già all'ordine della natura (sia pure umana); ne segue perciò che la presenza della grazia o la carenza della medesima appartenga alla natura umana non già in modo necessario ma solo in modo contingente.

È ben vero, tuttavia, che ciascun uomo, nel presente ordine di cose, avrebbe dovuto essere concepito con la grazia, mentre, al contrario, a causa del peccato commesso dal Capo del genere umano, viene concepito nel peccato; viene perciò concepito come figlio di Adamo (senza la grazia) e non già come figlio di Dio (con la grazia). Ciò posto, ci si potrebbe obiettare (con riferimento alla Vergine): l'essere della natura è prima dell'essere della grazia (come

---

293 In vario modo, da vari teologi, viene spiegata questa terminologia: potenza di Dio assoluta e potenza di Dio ordinata. Secondo l'Em.mo Card. Parente «la prima [la potenza assoluta] prescinde dagli altri attributi, la seconda invece [quella ordinata] si considera sempre in

armonia con le altre proprietà divine e specialmente con la bontà e con la sapienza. così Iddio, secondo la potenza assoluta, potrebbe annientare le anime, che per natura sono immortali; ma secondo quella ordinata le conserva. Generalmente la potenza ordinata tiene conto della struttura e delle leggi o condizioni della natura quale è stata realizzata con la creazione». (Encicl. Catt., II, 1848).

221

l'essere simpliciter è prima che l'essere bene o male, ossia: prima uno è, e poi uno è bene o male); è infatti cosa contraddittoria avere, nello stesso momento, e l'essere della natura e l'essere della grazia (ossia, essere simpliciter e essere bene o male). Ciò posto ne segue che la B. Vergine prima ebbe l'essere della natura (ossia, esistette simpliciter, fu figlia di Adamo) e poi ebbe l'essere della grazia (ossia, esistette bene, fu figlia di Dio).

È questa una delle difficoltà obiettate dagli antichi Scolastici contro il singolare privilegio; ma è stata sciolta da vari antichi assertori dell'Immacolata Concezione. Venne sciolta distinguendo l'antecedente: l'essere della natura è prima dell'essere della grazia nell'ordine logico o di natura, lo concedo; nell'ordine cronologico o di tempo, lo nego. Posta questa distinzione, ne segue che la B. Vergine nello stesso istante di tempo (cronologico) fu figlia naturale di Adamo (ossia, ebbe l'essere della natura) e fu anche figlia soprannaturale di Dio (ossia, ebbe l'essere della grazia); quantunque nel primo istante di natura (o logico) abbia avuto l'essere della natura (fu figlia naturale di Adamo) e nel secondo istante di natura ebbe l'essere della grazia (ossia, l'essere bene, fu figlia soprannaturale di Dio). Nello stesso istante di tempo uno può essere simpliciter e, insieme, essere bene o male (ossia, essere con la grazia o senza grazia). Non è infatti necessario che la privazione della forma (nel caso nostro, la grazia) preceda di tempo, nel soggetto, la forma stessa. Possiamo illustrare questo principio con un triplice esempio: se il mondo, per esempio, fosse stato creato ab aeterno, sarebbe simultaneo con Dio quanto alla durata, ma non già quanto alla natura (primo, per natura, è Dio, la causa; e poi il mondo, l'effetto): così la grazia poté essere simultanea con l'essere naturale di Maria e posteriore per natura. La materia, per esempio, è simultaneamente con la forma; però prima, per natura, s'intende che sia senza forma, poiché la materia, per se stessa, è in potenza a più forme. L'aria illuminata è insieme, quanto al tempo, al sole; ma per natura prima è l'aria che il sole, poiché l'aria può essere illuminata e tenebrosa.

Potendo dunque Iddio fare tutto ciò che è intrinsecamente possibile, ossia, tutto ciò che non è intrinsecamente contraddittorio, ne segue che Egli, con la sua potenza assoluta, poté preservare la B. Vergine dalla colpa originale. Per questo alcuni i quali negavano il fatto dell'Immacolata Concezione, non ebbero il coraggio di negare

222

l'intrinseca possibilità della medesima, anzi la dimostrarono.

Non solo con la sua potenza assoluta, ma anche con la sua potenza ordinata Iddio poté preservare la B. Vergine dalla colpa originale: cosa negata da alcuni di coloro i quali ammettevano che avrebbe potuto preservarla con la sua potenza assoluta.

2) *L'Immacolata Concezione fu possibile a Dio secondo la sua potenza ordinata*.

Non esiste infatti alcuna ragionevole ripugnanza 1) da parte di Dio, 2) da parte della B. Vergine e 3) da parte del genere umano.

1) Non esiste alcuna ripugnanza ragionevole da parte di Dio, vale a dire: a) da parte di Dio Padre, b) da parte di Dio Figlio e e) da parte dello Spirito Santo.

a) Non esiste alcuna ripugnanza, in primo luogo, da parte di Dio Padre, il quale, essendo il Legislatore Supremo, poté benissimo fare una eccezione per Maria (e le ragioni per fare ciò

non mancavano) alla legge comune della contrazione del peccato originale da parte di tutti i discendenti di Adamo per via di ordinaria generazione. Chi infatti può stabilire le leggi, può stabilire anche l'eccezione alle leggi294. Ripugnerebbe l'eccezione, e perciò sarebbe impossibile, se si estendesse non già a qualcuno soltanto, ma a tutti, poiché in tale assurda ipotesi la legge sarebbe perfettamente inutile.

b) Non esiste alcuna ripugnanza, in secondo luogo, da parte del Figlio. L'Immacolata Concezione, infatti, ripugnerebbe soltanto nel caso che venisse compromessa o la singolare gloria del Figlio (identificando nella purezza la Madre al Figlio) o la universalità della sua Redenzione (sottraendo la Madre alla Redenzione). Orbene, nessuna delle due assurde ipotesi si verifica nell'Immacolata Concezione di Maria. Non si verifica la prima (l'identificazione cioè, nella purezza, della Madre al Figlio), poiché il Figlio fu immune dal-

---

294 così Ambrogio Spiera O.S.M.: «Imperator et Papa legibus quas faciunt non subduntur. Sed Virgo gloriosa est summa Imperatrix, ergo non debuit subiici legibus quas fecit Filius suus. Et confirmatur: Qui facit legem, circa illam potest dispensare, sed Deus fecit illam legem superius allegatam, ergo potuit circa illam dispensare. Sed non videtur decens ut cum alio despensare debuerit quam cum gloriosa eius Matre, ergo etc.» (cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, Roma 1955, p. 133-34).

la colpa originale in forza della sua stessa concezione (la quale fu verginale) e perciò «per diritto», mentre la Madre fu immune dalla colpa originale non già in forza della sua concezione (la quale fu ordinaria, come quella di tutti gli altri), ma per «privilegio». Non si verifica, inoltre, nell'Immacolata Concezione, la seconda assurda ipotesi (la sottrazione della Madre alla Redenzione di Cristo) perché la preservazione dalla colpa, in virtù dei meriti del Redentore, non solo è una vera e propria Redenzione, ma è una Redenzione ancora più nobile di quella che si ha nella liberazione dalla colpa contratta. Anche la Vergine, quindi, fu redenta da Cristo, ma fu redenta in modo più eccellente, più perfetto, cosa che, non solo non sottrae la Vergine alla Redenzione di Cristo, ma dimostra tutta la singolare efficacia della medesima. «Il sangue che Maria - è stato scritto genialmente - infuse nelle vene di Dio fattosi bambino nel suo seno, quasi per una possente e misteriosa forza retroattiva, risalì verso la sua fonte, santificandola. Il giglio mariano, candido come le nevi eterne dei monti, è punteggiato di stille di sangue divino, come da perle risplendenti al sole di mezzogiorno» (Mons. ANTONIO PIOLANTI, in «Fulgens Corona», Roma, 1954, p. 101).

c) Non esiste alcuna ripugnanza, in terzo luogo, da parte dello Spirito Santo, al quale viene attribuita l'opera della santificazione delle anime. Come infatti avrebbe potuto liberare la sua futura Sposa dalla colpa originale contratta, così poté preservarla dal contrarla.

2) Non esiste alcuna ripugnanza da parte della Vergine stessa.

La Vergine, infatti, come creatura, è pienamente soggetta al Creatore il quale, perciò, poté manifestare in Lei, più che in qualsiasi altro, la sua infinita potenza, come ebbe a cantare Ella stessa nel «Magnificat»: «Grandi cose mi ha fatto l'Onnipotente ... Ha messo in opera la potenza del suo braccio» (Lc. 1, 49, 51).

Né giova obiettare che l'Immacolata Concezione è una cosa del tutto straordinaria. È vero e non è vero. È vero, se si intende riferirla agli uomini in genere. Non è vero se si intende riferirla all'augusta Madre di Dio e Madre nostra, poiché tutto in Lei è straordinario. La sua legge è l'eccezione. Ella infatti è un mondo a sé, con leggi tutte sue proprie e molto diverse

dalle leggi comuni. Ella costituisce un ordine a sé. Del resto, a chi si dà il più, non si può rifiutare il meno. Orbene, Dio ha dato il più, ossia, la Maternità di-

224

vina (la quale La colloca in un ordine superiore non solo a quello della natura, ma anche a quello della grazia); non Le poté dunque negare il meno, ossia, la immunità dalla colpa originale.

3) Non esiste alcuna ripugnanza da parte del genere umano. di cui la B. Vergine è membro. Quantunque, infatti, «tutti han peccato in Adamo» (Rom.15,12), fra quei «tutti» non si trova affatto Maria. Essa, in forza appunto della sua Maternità divina, «non è una fra tutti, ma è una sopra tutti» (così si è espresso lo ps. Alberto M. nel «Mariale», q. 90). Essendo «sopra tutti», sta al di fuori della legge del peccato originale. Questa singolare situazione della Vergine l'aveva ben percepita, nel secolo XII, Nicola da S. Albano, allorché scrisse: «la B. Vergine è come il collo del Salvatore», mediante il quale «la salvezza (Cristo) viene unita ai salvandi (i cristiani)»; orbene, il collo - osserva - si trova sotto il capo e sopra le membra, e perciò è così coerente al Capo che, si può ritenere conferito anche al collo il privilegio «il quale, come consta, è conferito solo al Capo» (cfr. «Rev. Bénéd.» 69 [1964] p. 100). Eadmero, contemporaneo di Nicola, considerava anch'Egli la Vergine non già «tra tutti», ma «sopra tutti» (tractatus ... n. 12). Maria SS., quindi, va considerata del tutto separata dalla «massa» dell'umanità inquinata dal peccato originale.

Esclusa qualsiasi ripugnanza, da parte di Dio, da parte della Vergine e da parte del genere umano, possiamo legittimamente concludere: «Potuit»: Iddio poté preservare Maria dalla colpa originale.

Ma ... era anche conveniente che lo facesse? .... «Decuit»?

2. MOLTEPLICE CONVENIENZA DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE

Oltreché non ripugnante da parte di Dio, da parte della Vergine e da parte del genere umano, l'Immacolata Concezione appare anche conveniente da parte di Dio, da parte della Vergine e da parte del genere umano.

1) Convenienza da parte di Dio.

L'Immacolata Concezione, in primo luogo, fu conveniente da

225

parte di Dio, sia in genere, sia in particolare (relativamente a ciascuna delle tre Persone divine).

a) In genere

In genere, innanzitutto, poiché l'Immacolata Concezione ci manifesta i tesori dell'infinita potenza, sapienza e bontà divina.

a) Ci manifesta i tesori dell'infinita potenza divina, poiché si richiede maggior potenza per preservare dalla colpa che per liberare dalla medesima.

b) Ci manifesta i tesori dell'infinita sapienza divina, poiché alla verginità del corpo ha voluto unire, in Maria, la superiore verginità dell'anima, preservandola dalla corruzione del peccato, operando così in Lei «cose grandi» fin dall'inizio della esistenza di Lei.

c) Ci manifesta i tesori dell'infinita bontà divina, poiché si è degnato di comunicare ad una pura creatura la perfetta purezza295.

---

295 Ha svolto egregiamente questi concetti S. Lorenzo da Brindisi.

«Quis nesciar quod quaecumque Deus extra se operatus est, omnia effecit ad ostendendos thesauros infinitos potentiae, sapientiae et bonitatis suae, ad gloriam nominis sui? Ob id enim tot tantaque miracula facta legimus turo in Vererì turo in Novo Testamento, ad declarandam manifestandamque divinam gloriam et maiestatem; eaque magis credenda de Deo sunt, guae ad Dei gloriam promovendam magis conducunt. Sed procul dubio Immaculata Conceptio Virginis Deiparae huiusmodi est, declarar, enim Dei potentiam, sapientiam et bonitatem. Potentiam, de qua ipsamet ait: Fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius (Lc.1,49). Exercuit, inquit, magnam potentiam suam ut magna sanctitate me sanctificaret. Non dicit: Qui misericors est ad delendum peccatum, sed potens ad creandam naturam et gratiam. Declarat mysterium hoc quod Deus potuit creare animam in gratia in hoc mundo, sicut ab initio creavit Angelos in coelo; quod divina Maiestas non est suis legibus subiecta, sed potest contra communem legem ex gratia et privilegio concedere; quod potesr redimere a peccato non solum liberando sed etiam praeservando a peccato, ut sic declaretur perfectus Redemptor, ne quis diceret id quod Judaei in morte Lazari dicebant: Non potuir hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut hic non moreretur (Jo. 11, 37) praeservando eum a morte, sicut praeservavit servum centurionis et filium Reguli, quos dicimus liberatos a morte. Maiorem declarat Dei potentiam, quia haec maior est gratia, animamque Dei et Christo efficìt absque omni macula multo similiorem.

«Declarat Dei sapientiam quod in Beatae Virginis anima uno momento depinxerit perfectissimam Christi imaginem vivis coloribus, absque ulla penitus macula; quod multo melior virginitas illibata perpetuaque spiritus quam carnis; sicque effecit Deus, ut sicut illibata Virga fuit corpore, ab homine minime tacta, ita et spiritu nunquam violata a diabolo. Nam insipientiae fuisset eligere potius corpoream virginitatem quam spiritualem: et stultitiae tribueretur Regi, si permitteret sponsam sibi mox copulandam ab inimicis prius capi et violari, et eam postea vi de manibus eorum eriperet, cum honoris iactura sit irreparabilis.

«Declarat Dei bonitatem, qua voluit purae creaturae comunicare perfectum

b) In particolare

In particolare poi l'Immacolata Concezione fu conveniente da parte del Padre, da parte del Figlio e da parte dello Spirito Santo, a causa delle particolari relazioni che legano la Vergine a ciascuna delle tre divine Persone. Queste ragioni sono state esposte in rapida sintesi da S. Anselmo (De Conc. Virg., c. 18, PL 158, 451), citato nella Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus»: «E certo, era del tutto conveniente che una madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta, e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull'antico serpente, poiché, a Lei Dio Padre aveva disposto di dare l'Unigenito suo Figlio - generato dal suo seno uguale a Sé stesso e amato come Sé stesso - in modo tale che Egli fosse, per natura, Figlio unico e comune di Dio Padre e della Vergine; poiché lo stesso Figlio aveva stabilito di renderla sua madre in modo sostanziale, poiché lo Spirito Santo aveva voluto e fatto sì che da Lei fosse concepito e nascesse Colui dal quale Egli stesso procede» (cfr. TONDINI, Le Encicliche Mariane, Roma, 1954, p. 31).

Esponiamo con maggiore ampiezza.

1) L'Immacolata Concezione fu conveniente da parte del Padre, per tre ragioni: per ragione del proprio onore, per ragione della sua speciale paternità verso Maria e per ragione della particolare somiglianza che ha con Maria.

a) È conveniente, in primo luogo, per ragione del proprio onore. Iddio Padre, infatti, fin dall'eternità, l'ha eletta perché fosse degna Madre del suo Figlio; ma non sarebbe stata degna Madre del suo Figlio se Ella fosse stata soggetta, sia pure per un solo istante, al peccato originale, a causa del disdoro che ne sarebbe derivato. Orbene, il disdoro della Madre si sarebbe necessariamente riflettuto sul Figlio, e il disdoro del Figlio si sarebbe necessariamente riflettuto sul Padre.

____

gratiae thesaurum, perfectam sanctitatem, omnem perfectionem gratiae, perfectam puritatem et innocentiam, perfectam divinae bonitatis et sanctitatis similitudinem imaginemque. Et cur non omnem gratiae thesaurum conferret cui contulit omnes Divinitatis thesauros, collocans in ea omnem Divinitatis plenitudìnem, quam sic eam dilexit, ut ei Filium suum Unigenitum daret? (Jo. 3, 16). Quomodo non simul curo eo omnia ei donavit? (Rom. 8, 32)» (Mariale, p. 444-445).

«Come dunque - si domanda S. Alfonso M. de Liguori - possiamo pensare che Dio, potendo far nascere il Figlio da una madre nobile, con preservarla dalla colpa, l'abbia voluto far nascere da una madre infetta dal peccato, permettendo che Lucifero avesse potuto rinfacciarle l'obbrobrio d'essere nato da una madre sua schiava e nemica di Dio?» (Opere Ascetiche, vol. II, Le glorie di Maria. P. II, p. 14).

b) È conveniente, in secondo luogo, per ragione della sua speciale paternità verso Maria. Dio, infatti, se è Padre di tutti, deve dirsi Padre in modo tutto particolare della B. Vergine, essendo Ella la Figlia sua Primogenita, ossia, la prima fra tutte le sue figlie, anzi, la prima cosa voluta («primum volitum») dopo Cristo (e insieme con Cristo, quantunque non alla pari con Cristo), secondo quel detto: «Ego ex ore Altissimi proclivi, primogenita ante omnem creaturam» (Eccl.24,5). Ciò posto, era del tutto conveniente che Lei, come oggetto singolare di paterna dilezione, mai, neppure per un solo istante di tempo, fosse senza grazia, ossia, in peccato. Ella perciò fu «l'unica e sola figlia della vita» (S. DIONISIO ALESSANDRINO, nella Lettera contro Paolo di Samosata; cfr. MANSI, Conciliorum collectio, I, I, 1043). «Maria - ha scritto S. Alfonso - è sola figlia della vita, a differenza delle altre che, nascendo in peccato, son figlie della morte» (1. c., VI, 10). «Ben poté dire l'Eterno Padre a questa sua figlia diletta: "Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias" (Cant. 2, 2): Figlia, fra tutte le altre mie figlie tu sei come giglio fra le spine, giacché quelle sono tutte macchiate dal peccato, ma tu fosti sempre immacolata e sempre amica» (Lc., p. 17).

c) È conveniente, in terzo luogo, per ragione della particolare somiglianza ch'Egli ha con Maria. Iddio Padre, infatti, si sarebbe associata la Vergine nella generazione del Figlio suo: la stessa Persona del Figlio, generata dal Padre, fin dall'eternità, secondo la natura divina, sarebbe stata generata dalla Vergine, nel tempo, secondo la natura umana. Ciò posto, come la B. Vergine sarebbe stata simile al Padre nella generazione del Figlio, così era conveniente che fosse simile al Padre nella purezza; ossia, era conveniente - come si è espresso S. Anselmo - che Ella avesse avuto una purezza tale «da non potersene concepire una maggiore dopo quella di Dio» (De conc. virg., c. 8, PL 158, 451). Come dunque l'Unigenito ebbe in Cielo un Padre che i Serafini chiamano tre volte Santo, così dovette avere in terra una Madre mai priva del fulgore della santità (Bolla

«Ineffabilis Deus»). In tal modo la candida luce che avvolge l'Immacolata non è altro che un riverbero degli splendori della generazione eterna del Verbo da parte del Padre.

2) L'Immacolata Concezione fu conveniente da parte del Figlio, e lo fu per cinque ragioni, vale a dire: per ragione della comunicazione carnale; per ragione della sua sapienza, potenza e bontà; per ragione dell'ossequio filiale; per ragione del proprio decoro; per ragione della perfezione della sua Redenzione.

a) Era conveniente, in primo luogo, per ragione della comunicazione carnale. La carne del Verbo Incarnato, infatti, fu presa dalla carne della Vergine, per opera dello Spirito Santo. Ciò posto, è difficile comprendere come la carne della Vergine (dalla quale il Verbo doveva prendere la sua carne) abbia potuto essere unita, sia pure per un istante, ad un'anima macchiata dal peccato originale (e perciò letale), nemica di Dio e soggetta al demonio296. La Maternità divina e il peccato non possono andare insieme. Ci si potrebbe obiettare: la B. Vergine, nel primo istante della sua esistenza, non era ancora Madre di Dio. È vero - rispondo - non era ancora Madre di Dio; ma è anche vero che la Vergine, fin da quel primo istante, anzi, fin dall'eternità (in forza della sua Predestinazione) era eletta e destinata alla Maternità divina, e perciò fin da quel primo istante della sua esistenza doveva venire preparata e disposta, gradatamente, a quella

____

296 Questa ragione teologica è stata esposta brillantemente in un sonetto italiano composto nel 1821 da un giovanetto dodicenne indemoniato, durante gli esorcismi fattigli dai Padri domenicani Cassiti e Pignataro. Costoro gl'imposero di comporre un sonetto a rime obbligate (Madre e Figlio) per provare l'Immacolata Concezione. E il giovanetto indemoniato fece immediatamente questo sonetto:

«Vera Madre son io d'un Dio ch'è Figlio e son figlia di Lui, benché sua Madre;

ab eterno nacqu'Egli, ed è mio figlio,

in tempo io nacqui, eppur gli sono Madre, Egli è mio Creator, ed è mio Figlio; son io sua creatura, e gli son Madre, Fu prodigio divin l'esser mio Figlio un Dio eterno, e me aver per Madre.

L'esser quasi è comun tra Madre e Figlio perché l'esser dal Figlio ebbe la Madre, e l'esser dalla Madre ebbe anche il Figlio.

Or, se l'esser dal Figlio ebbe la Madre, O s'ha da dir che fu macchiato il Figlio o senza macchia s'ha da dir la Madre».

(DE CASTRIS, Raccolta di Poesie, Corneto Tarquinia, 1904).

nobilissima forma della Maternità divina (cfr. BALDI G., O.S.M., Catholica Monarchia Christi, Lucae 1650, P.I., 1, 2, quesito 3, q. 8, p. 155). Con la Concezione di Maria venivano ad essere poste le fondamenta di quel Palazzo o Reggia in cui avrebbe dovuto abitare il Re dei re. Quel fondamento perciò doveva essere coerente con le mura del Palazzo: non doveva essere un fondamento lutulento, instabile, imperfetto, ma un fondamento solido, perfetto.

b) Era conveniente, in secondo luogo, per ragione della sapienza, potenza e bontà del Figlio. Se il Figlio di Dio si fosse scelta una Madre indegna di Sé (perché macchiata dalla colpa originale), l'avrebbe fatto, indubbiamente, o perché non seppe scegliersela (per difetto di sapienza) o perché, pur sapendo scegliersela, non poté scegliersela (per difetto di potenza), o

perché, pur sapendo e pur potendo scegliersela, non volle scegliersela degna di Sé (per difetto di bontà). Ma sarebbe cosa empia asserire ciò, poiché a Lui non fa difetto né la sapienza, né la potenza, né la bontà. Ne segue perciò che Egli si scelse una Madre degna di Sé, e se la formò secondo i suoi gusti divini. «A tutti gli altri figli - ha scritto S. Alfonso - non si concede di potersi scegliere la madre secondo il loro piacere, ma se a taluno ciò mai si concedesse chi sarebbe quello che potendo averla nobile la volesse villana? potendo averla amica di Dio, la volesse nemica? Se dunque il solo Figlio di Dio poté eleggersi la Madre conforme gli piaceva, ben dee tenersi per certo che se la scegliesse qual conveniva ad un Dio ... Ed essendo ben decente ad un Dio purissimo d'aver una Madre pura da ogni colpa, tale appunto se la fece» (S. Alfonso, Lc., n. 17) 297.

---

297 Così Ambrogio Spiera O.S.M. «Deus potuit aut praeservare virginem a culpa originali aut non; ista pater per primum principium de quolibet est vel non est et de nullo ambo simul; non est dicendum quod non potuit. Audi S. Job, 14: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? Si ergo potuit, aut voluit, aut non; non est dicendum quod non: quoniam non Eam perfecte dilexisset si Eam potuisset praeservare et noluisset. Si ergo potuit et voluit, ergo et fecit; quod nisi fecisser, illud velle et illa potentia frustra fuissent. Sed dices: noluit eam praeservare, quia non decuit. Contra. Sicut decuit Filium habere Patrem sine matre in coelis, ita decuit eum habere Matrem sine patre in terris. Ergo sicut in coelis nulla purior est generatio, ita decuit ut in terris nulla esset purior; sed si Eam non praeservasset, non fuisset purior omni possibili puritate, ergo etc.» (cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, p. 133). Ed Arcangelo Priorini O.S.M.: «Si tu, Jesu, eam formasti, ergo innocens manibus et mundo corde est; cum opera tua sint bona valde, multo magis Mater tua benedicta; quod si eam ut oportet facere non potuisses, non esses omnipotens; si nescivisses, non esses Sapientia Patris, nec thesauros sapientiae et scientiae Dei habens; si noluisses,

c) Era conveniente, in terzo luogo, per ragione del filiale ossequio. Cristo, infatti, il quale «non è venuto ad abolire la legge, ma ad osservarla» (Mt. 5, 17) ha voluto liberamente assoggettarsi al precetto ch'Egli stesso aveva imposto: «Onora tuo padre e tua madre!». Orbene, non avrebbe provveduto bene all'onore di sua Madre se, pur potendola preservare dall'ignominia della colpa originale, non l'avesse fatto. «Il Fattore degli uomini - dice S. Bernardo - nascendo dall'uomo, dovette eleggersi una madre tale quale riteneva fosse per Lui conveniente» (Homil. II super Missus est, 1, PL 183, 61).

d) Era conveniente, in quarto luogo, per ragione del suo decoro. Come l'ignominia di un figlio ridonda sulla madre, così l'ignominia di una madre ridonda sul figlio. Madre e figlio sono due persone fisiche le quali costituiscono un'unica persona morale: chi tocca la una tocca l'altra. Ciò posto, l'ignominia della Madre, derivata dalla contrazione del peccato originale, sarebbe ridondata nel Figlio. Ne segue perciò - come si è espresso S. Pier Damiani - che «Egli la creò tale da poter nascere degnamente da Lei» («talem creavit eam ut ipse digne nasci potuisset ex ea» (Homil. in Nat, B.M.V., serm. 46, PL 144, 755) 298. Con ragione S. Alfonso osservava: «Non fu già d'obbrobrio a Gesù il sentirsi chiamare dagli Ebrei figlio di Maria per disprezzo, come figlio di una povera donna: "Nonne mater eius dicitur Maria?" (Mt. 13, 55), mentr'Egli venne in terra a dare

---

legem quam de honorandis patre et matre sanxisti, non servasses. Hoc autem impium est cogitare» (cfr. op. cit., p. 70).

E S. Lorenzo da Brindisi: «Si homo, antequam nasceretur, crearetur a Deo purus spiritus, cum facultate eligendi sibi parentes quales veller pro libito; dicite: quales sibi parentes eligeret? Nonne honestissinos, nobilissimos, optimos. Solus Christus hanc habuit potestatem. Videte, quaeso, qualem sibi Patrem elegit, si potuit meliorem eligeret: Noluit alium habere patrem in terra, sed solum Deum in coelo, ut Deus Pater ipsius esset etiam secundum humanitatem. Videtis optimam electionem: Et non vultis, ut Matrem elegerit similem Patri? Potuit eligere, imo formare sibi optimam Matrem, omnino sanctissimam, similem Patri; et existimandum est quod noluerit? Quod Matrem sibi elegerit, quae aliquando fuerit vile diaboli mancipium, ut diabolus possit Christo exprobare et dicere: "Cuiusnam filius tu es? An non mulieris, quae meum aliquando fuit mancipium? quae a me fuit dehonestata? a me deflorata? " Absit, absit, ut diabolus tale quid exprobare Christo» (Mariale, p. 442).

298 Con ragione Guglielmo de Ware argomentava: «Decer Filium Matrem summe honorare» (fr. Guglielmi Guarrae, [r. Joannis Duns Scoti, fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. Virginis (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi) III, Ad Claras Aquas, 1904, p. 6).

esempi d'umiltà e di pazienza. Ma senza dubbio all'incontro gli sarebbe stato d'obbrobrio, se dai demoni avrebbe potuto sentirsi dire:

"Nonne mater eius extitit peccatrix?". E che egli non è nato forse da una madre peccatrice ed un tempo nostra schiava? Anche indecenza sarebbe stata il nascere Gesù Cristo da una donna deforme e storpiata di corpo, oppure nel corpo invasata da demoni. Ma quanto più il nascere da una donna deforme un tempo nell'anima, e nell'anima invasata da Lucifero? Ah, che questo Dio ch'è la stessa Sapienza seppe fabbricare in terra quale gli si conveniva quella casa che doveva abitare: "Sapientia aedificavit sibi domum" (Prov.4,1) "Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus" (Ps. 45, 5-6) (l. c., p. 23). In tal modo la immacolatezza della Madre è un riflesso dell'incomparabile dignità del Figlio, una partecipazione della sua santità sostanziale.

c) Era conveniente, in quinto luogo, per ragione della perfezione della sua Redenzione. Era al sommo conveniente, infatti, che Cristo, perfettissimo Redentore, esercitasse il più perfetto atto di redenzione possibile (la Redenzione preservativa) almeno rispetto a quella persona la quale avrebbe dovuto essere non solo sua Madre, ma anche sua cooperatrice nella Redenzione liberativa di tutti gli altri. La Vergine, infatti, non avrebbe potuto cooperare alia Redenzione, e perciò non avrebbe potuto contribuire pienamente alla vittorie sul peccato, se Ella stessa non ne fosse stata immune. Ebbe perciò bisogno di un'applicazione perfetta della Redenzione da parte del Figlio suo Redentore.

3) L'Immacolata Concezione fu conveniente, in terzo luogo, da parte dello Spirito Santo, per due ragioni: per ragione del connubio spirituale e per ragione di una speciale dilezione.

a) Era conveniente, in primo luogo, per ragione del connubio spirituale esistente fra lo Spirito Santo e Maria. Maria SS., infatti, perché fosse Madre del Figlio di Dio, è stata eletta, fin dall'eternità, ad essere Sposa dello Spirito Santo, poiché per opera di Lui avrebbe dovuto concepire il Figlio dell'Altissimo: «Lo Spirito Santo verrà sopra di te, e la potenza dell'Altissimo ti ricoprirà, e perciò il Santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). Ciò posto, quel che lo Sposo cerca, soprattutto, nella Sposa, è la sua illibatezza e l'immunità da qualsiasi ignominia. Del resto, lo Spirito Santo stesso scelse e si preparò la sua Sposa; dovette perciò arric-

chirla di prerogative singolari e, soprattutto, dovette preservarla da qualsiasi cosa ignominiosa, quale fu il peccato originale. «Se un eccellente pittore - ha rilevato S. Alfonso - avesse mai a sortir la sua sposa bella o deforme, qual egli medesimo dipingesse, qual diligenza ei mai non porrebbe a farla quanto più bella potesse? Chi dunque può dire che lo Spirito Santo abbia

operato altrimenti con Maria, che potendo Egli stesso farsi questa sposa tutta bella quale gli conveniva, non l'abbia fatto? No, che così gli conviene e così ha fatto, come attestò il medesimo Signore quando lodando Maria, le disse: "Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in Te" (Cant. 4,7)» (Lc., p. 29)299.

b) Era conveniente, in secondo luogo, per ragione di una speciale dilezione. Il divino Sposo, Amore sostanziale del Padre e del Figlio, vale a dire, lo Spirito Santo, ha amato la Vergine, fin dal primo istante della esistenza di Lei, incomparabilmente più di tutti gli altri Santi presi in blocco (Così il SUAREZ, De Incarnatione, P. II, d. 18, sect. 4, Opera, Venetiis 1746, p. 154, col. 1); conseguentemente, fin dall'inizio, ossia, fin dal primo istante dell'esistenza di Lei, l'arricchì di doni e di grazie incomparabilmente superiori ai doni e alle grazie concesse a tutti gli altri Santi, preservandola dalla contrazione del peccato originale.

2) *Convenienza da parte della Vergine stessa*

Si può asserire, senz'ombra di esagerazione, che tutti i principi mariologici - sia quello primario, sia quelli secondari, esigono la preservazione di Maria SS. dalla colpa originale.

1) L'esige il principio primario, ossia, la maternità universale (verso Cristo e verso i Cristiani, membri di Cristo Capo), e, conse-

---

299 Anche S. Lorenzo da Brindisi ha scritto: «Et quaeso: quis est hominum, qui ducturus uxorem, si posset eam iuxta cordis sui desiderium formare intrinsecus et extrinsecus, sicut pictor excellentissimus quam vult imaginem, non talem sibi formaret uxorem, quae omnibus esset gratiis virtutibusque ornata? Quis sciens et volens, eam a sordidissimo homine violati permiserit? Solus Deus hoc potuit, sponsam sibi adamussim formare talem qualem voluit iuxta omne desiderium cordis sui, ad libitum voluntatis suae; et non formaverit eam omni gratis, omni virtute, omni dono celesti praeditam? et permiserit eam a Satana violari?» (Mariale, p. 482).

guentemente, Mediatrice tra Cristo e i Cristiani, Regina di tutto lo Universo.

a) Era conveniente che la Madre di Cristo, l'Uomo-Dio, fosse concepita senza il peccato originale. «Da essa [dalla Maternità divina] partono come raggi concentrici tutti i privilegi che formano la gloria della Madre di Dio. Il primo è la Concezione Immacolata» (Card. P. PARENTE in «Fulgens Corona», Roma 1954, p. 52).

«A chi è stato dato il più, ossia di essere Madre di Dio - ha rilevato il «Dottore Ordinatissimo» Lorenzo Opimo O.S.M. - è stato dato anche il meno, ossia di essere senza la macchia del peccato originale»300.

Il celebre Giovani Gonzàlez de Segovia, nel Concilio di Basilea, a coloro i quali l'invitavano a dimostrare l'esistenza del singolare privilegio, rispondeva che un tale singolare privilegio non si trovava in questo o in quell'archivio esposto agli incendii e ad altre calamità, ma si trovava nella stessa parola del Vangelo: «Maria dalla quale nacque Gesù, il quale è chiamato Cristo» (Mt. 1,16). E concludeva dicendo: «Essere Madre di Dio è il privilegio che esime la stessa Vergine dal peccato originale. Sarebbe turpissima cosa che Maria la Madre di Dio, fosse ancella del diavolo»301. La Maternità divina perciò è di tale e tanta dignità da esigere, nella Vergine, una somma e perpetua purezza, e perciò anche l'immunità dalla colpa originale. Il Segoviano deduceva questa conclusione dal fatto che nel Vangelo «quando si fa menzione della Madre di Dio, viene significata qualche cosa singolare sopra la legge comune»302.

In forza, inoltre, della Maternità divina, la B. Vergine è diventata - dice il Segoviense - «Figlia speciale del Padre, Madre del-

---

300 «Qui maius donavit, puta quod esset Matre Dei, donavit et minus, quod est esse sine macula originali» (cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, p. 120 ss.).

301 «Esse Mater Dei est privilegium Virginis ipsam eximens a peccato originali»; «Turpissimum est, Mater Dei, ancilla diaboli» (GIOVANNI GONZALEZ DE SEGOVIA, Septem Allegationes ..., Alleg. III, ed. P. Alva y Astorga, Bruxelles, 1664, 716, 82a).

302 «Ubi fit mentio de Matre Dei, significatur aliquid singulare supra legem communem» (ibid., 82b). Ita, e. g., ubi agitur de virginali Filii Dei conceptione opera Spiritus Sancti (Mt. 1, 20-22); ubi Filius Dei dicitur Mariae subditus (Lc. 2, 51); ubi primum narratur miraculum a Christo patratum, seu mirabilis conversio aquae in vinum, Virginis intercessione obtentum (Jo. 2; 31); ubi Jesus moriens tradit Joannem Matri suae in Filium et Mariam tradit Joanni in Matrem (Jo. 19-26). Ecclesia, Concilia, Patres hanc privilegii dignitatem assignant pro ultima et diffinitiva ratione» (ibid., All. VI, 199a).

l'Unigenito Figlio di Dio e Sposa dello Spirito Santo»: cose le quali - come abbiamo di già rilevato - sono inconciliabili col peccato originale (Alleg. IV, 114b).

«L'Immacolata Concezione - ha detto egregiamente Paolo VI - non è che un'essenziale premessa alla Maternità divina: vale a dire il presupposto adeguato alla venuta del Cristo sulla terra. In tal modo il Figlio di Dio si riservò, nella immensa palude che è la povera umanità, una zolla innocente, un'aiuola fiorita, fragrante su cui posarsi: la Madonna Santissima» (Allocuzione tenuta nella Basilica dei SS. Apostoli l'8 dicembre 1963; cfr. «L'Osserv. Romano» 9- 10 - XII - 1963).

In forza della Maternità divina, infine, la B. Vergine è diventata il luogo sacro di Dio, il palazzo di Dio, il Santuario di Dio, il Trono di Dio. Orbene, tutte queste cose sono incompatibili col peccato, con qualsiasi peccato.

La B. Vergine, in forza della divina Maternità, fu il luogo sacro di Dio. Ciò posto - come ha rilevato Nicolò Pietri da Siena O.S.M. - «era conveniente che vi fosse una certa proporzione tra Colui che dimora nel luogo e il luogo stesso. Orbene, il Figlio di Dio, il quale doveva dimorare in Lei, aveva quattro condizioni», cioè, un'immensa grandezza, un'immensa bellezza, un immenso splendore ed un'immensa purezza. Ne segue perciò che anche la Vergine - il luogo in cui doveva dimorare il Figlio di Dio - doveva avere, proporzionalmente, queste quattro qualità, e in modo tutto particolare, un'immensa bellezza, un immenso splendore e un'immensa purezza. e perciò doveva essere immune dalla colpa originale[303].

La B. Vergine, in forza della divina Maternità, fu come il Palazzo di Dio. Orbene, quando un Re o un Imperatore - rilevava Nicolò Pietri O.S.M. - si porta in un luogo, il primo pensiero è per l'edificio in cui Egli potrà comodamente abitare, e se un tale edificio non esiste, lo fa costruire. Altrettanto fece il Re dei re, prima di venire sulla terra; quel Palazzo comodo e decoroso è Maria. Orbene «alla Casa di Dio conviene la santità»[304]. «Non può darsi maggiore

---

303 «Conveniens est ut locatum cum loco convenientiam habeat. Filius enìrn Dei, qui in ea locari debebat, habebat quatuor conditiones», i. e. immensam magnitudinem, immensam

pulchritudinem, immensum splendorem, immensam puritatem» (cfr. ROSCHINI, I Servi di Maria ..., p. 131).

304 «Quando princeps vel imperator disponeret ad aliquam terram noviter habitaturus accedere, primo omnium cogitaret de hospitio in quo posset comode ha-

235

obbrobrio - diceva Giovanni Gonzàlez da Segovia - che il tempio di Dio diventi abitazione del demonio»305.

La B. Vergine, in forza della divina Maternità, fu il Tempio di Dio, ossia, il sacrario di Dio. Orbene, se Salomone - come ha rilevato S. Lorenzo da Brindisi - ispirato dallo Spirito Santo, adornò il Tempio in tutti i modi possibili a causa dell'infinita dignità e maestà di Dio, perché lo Spirito Santo non avrebbe preparato una degna abitazione per la maestà dell'Unigenito Figlio di Dio?306. Effettivamente, Maria è questo tempio di Dio, il quale, più ancora del tempio di Salomone, divenne il miracolo di tutto l'Universo superando in fulgore le stelle, tutto coperto dall'oro della grazia divina.

La B. Vergine, in forza della Maternità divina, fu anche il Trono dell'Altissimo, il Trono sul quale Egli volle assidersi molte volte. Orbene, «se Salomone - osserva lo stesso Santo Dottore - si costruì un trono regale artistico, tutto di candidissimo avorio e di oro ottimo, perché Cristo non dovette costruirsi un trono simile?307.

L'Enciclica «Fulgens corona» così riassume l'argomento tratto dalla maternità divina: «Tale eccelso ufficio... postula infatti la pienezza della grazia divina e l'anima immune da qualsiasi peccato,

---

bitare, et si hospitium dignum et conveniens ibi non esset, faceret fieri noviter aliquod palatium quod suae dignitati conveniret, ut fecit Arphasat rex Medorum qui sibi civitatem pulchram, opulentissimam et potentissimam aedificare fecit ...», «sic Dei Filius, ante omnia saecula se incarnatum praesciens, in mente sua divina praeordinavit palatium in quo suo tempere fabricaret et in eo veniens habitaret, et istud Palatium fuit beatissima Virgo Maria quod duraturum est usque ad infinitum». Iamvero «domum Dei decet sanctitudo in longitudinem dierum» (ibid.).

305 «Nullum maius opprobrium potest dici... templum Dei, habitaculum demonis» (GIOVANNI DI SEGOVIA, op. cit., All. III, 75ù Anche Ambrogio Spiera O.S.M. scriveva: «Domum tuam, Domine, decer sanctitudo in longitudinem dierum. Et guae est haec domus, nisi Virgo benedicta, Ecc. 24. Qui creavit me requievit in tabernaculo meo. Et merito dicit sanctitudo; quia, quis ille est, nisi sit minus 1iominis, qui domum sordidam non fugiat, aut quis nitidam et ornatam, habitare non studeat? Deus ergo, qui sanctissimus est, quomodo in utero Virginis tamquam in proprio habitaculo, aliquando foedato et peccato originali devoluto habitasset? Absit, ut sanctus sanctorum nonnisi sanctum voluerit et elegerit habitaculum!» (cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, p. 132-133).

306 «Si Salomon, divino spiritu afflatus, omnibus quibus licuit modis divinum templum ornavit (cfr. 3 Re, 6, 1-30) pro infinita Dei dignitate; cur non sic Spiritus Sanctus maiestate Unigeniti Filii Dei dignum habitaculum praeparavit?» (S. LORENZO DA BRINDISI, Mariale, p. 420).

307 «Si Salomon thronum regium sibi fecit mirabili artificio et magnificentia totum ex candidissimo ebore et auro purissimo, praestantissimo, optimo; cur non similem thronum sibi Christus, Verbum et Sapientia Dei omnipotentis operatus fuerit?» (S. LORENZO DA BRINDISI, ibid., p. 420).

perché esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo ... Se consideriamo l'infiammato e soave amore con cui Dio certamente amò ed ama la Madre del suo unigenito Figlio, come potremmo soltanto sospettare che Essa sia stata, anche per un brevissimo istante, soggetta al peccato e priva della divina grazia? Poteva senza dubbio Dio, in previsione dei meriti del Redentore, adornarla di questo singolarissimo privilegio; che non l'abbia fatto, non è neppure possibile pensarlo. Conveniva infatti che tale fosse la Madre del Redentore, da essere il più possibile degna di Lui. D'altronde non sarebbe stata degna, se, macchiata dalla colpa originale, anche solo nel primo istante della sua concezione, fosse stata soggetta al tristissimo dominio di Satana» (cfr. Tondini A., Le Encicliche mariane, p. 735-737).

b) Era conveniente che la Madre dei Cristiani (membri di Cristo Capo) fosse concepita senza il peccato originale. Non si può ammettere, infatti, che Colei la quale era destinata a rigenerare tutti gli uomini alla vita soprannaturale della grazia, sia rimasta Ella stessa, sia pure per un solo istante, senza grazia. Come Eva, madre di tutti i viventi la vita naturale, non dovette perdere la vita naturale prima di comunicare una tale vita ai suoi figli; così Maria, madre di tutti i viventi la vita soprannaturale della grazia, non dovette mai essere priva, col peccato, di una tale vita (così GIOVANNI GONZALEZ DA SEGOVIA, op. cit., Alleg. VI, 462b, 209b). Inoltre - secondo lo stesso Giovanni da Segovia - «non può dirsi della Vergine cosa maggiormente obbrobriosa di questa, che la madre della grazia sia stata una volta rea della colpa»308.

c) Era conveniente che la Mediatrice tra Cristo e i Cristiani venisse concepita senza il peccato originale. Era conveniente, infatti, che Colei la quale, come nuova Eva, doveva cooperare, col nuovo Adamo, alla liberazione degli altri dalla schiavitù della colpa, non fosse Ella stessa, sia pure per un istante, schiava della medesima. Osserva giustamente Giovanni da Segovia che «nessun principio è soggetto al contrario»; così, per es., il fuoco, principio di calore, non è soggetto al freddo; il sole, principio di luce, non è soggetto all'oscurità. Orbene, la B. Vergine, insieme a Cristo, fu primo principio della vita soprannaturale e della salvezza; ne segue perciò che non dovette essere soggetta, insieme a Cristo, alla morte soprannaturale del peccato» (op. cit., Alleg. VI, 462 b, 467 b).

---

308 «Nullum maius opprobrium potest dici de Virgine, quam quod mater gratiae fuerit aliquando rea culpae» (GIOVANNI DI SEGOVIA, op. cit., Alleg. III, 75 a).

d) Era conveniente che la Regina di tutto l'Universo fosse concepita senza la macchia originale. Ha osservato giustamente Giovanni da Segovia che lo Sposo e la Sposa hanno le stesse denominazioni esprimenti la stessa dignità. Così, per esempio, se lo Sposo è Re, la Sposa è Regina; se lo Sposo è Imperatore, la Sposa è Imperatrice. Orbene, Cristo è Re; ne segue perciò che Maria, Madre e Sposa, sia Regina. Ciò posto, anche Maria, come Cristo, è esente «dalla legge penale e ignominiosa» del peccato originale (op. cit., Alleg. VI, 204 a: avisamentum IV, 463 b). Inoltre: la Vergine vien proclamata dalla Chiesa, in modo particolare, «Regina degli Angeli». Ciò posto, sarebbe cosa sconveniente che gli Angeli fedeli si assoggettassero ad una Regina la quale, sia pure per un solo istante, fosse stata soggetta, a causa del peccato, agli Angeli ribelli, «Non si potrebbe dire della Vergine - dice il Segoviense - cosa più obbrobriosa»309.

2) Oltreché dal principio primario, l'Immacolata Concezione è postulata anche dai principi secondari della Mariologia, vale a dire: dal principio di singolarità, dal principio di convenienza, dal principio di eminenza e dal principio di analogia o somiglianza con Cristo.

a) È postulata, in primo luogo, dal principio di singolarità trascendente. Una missione, un fine del tutto singolare, non può non esigere mezzi del tutto singolari; vi dev'essere, infatti, proporzione tra il fine e i mezzi per conseguirlo. Tra questi mezzi del tutto singolari (e perciò non concessi ad altri) vi è anche l'Immacolata Concezione, ossia, un inizio santo, intonato a tutto il rimanente e al termine della vita terrena di Lei. Tanto più che da questo primo principio derivano in Lei vari altri privilegi, quali l'immunità dal fomite della concupiscenza, l'immunità da qualsiasi, benché lievissimo, peccato attuale, una maternità senza dolore, l'immunità dalla corruzione della morte: effetti tutti del peccato originale. «I misteri di grazia operati da Dio nella Vergine - ha detto S. Lorenzo da Brindisi - non si devono misurare con le leggi ordinarie, ma con la onnipotenza divina»310.

---

309 «Nullum maius opproprium potest dici de Virgine, quam quod... coeli Regina, inferni captiva, domina Angelorum, serva daemonum ...» (GIOVANNI DI SEGOVIA, op. cit., Alleg. III, 75 a).

310 «Mysteria enim gratiae, quae in Virgine operata sunt non sunt ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia: Quia, inquit, fecit mihi magna qui potens

Si deve inoltre osservare che tutti gli altri privilegi concessi da Dio a Maria verrebbero ad essere quasi offuscati e a perdere il loro fulgore se fosse stata concepita col peccato originale. «Il peccato originale - ha rilevato giustamente il P. Segneri - è macchia di origine la quale avrebbe nella Vergine, non so come, offuscate tutte le glorie seguenti. Perciocché ancora dappoi ch'Ella fosse arrivata al più eccelso grado che alcuna pura creatura possegga nell'ordine della grazia, se le sarebbon potuti rammentare i principìi ignobili e rimproverare la progenie infelice. E qual sua grandezza non perderebbe di lustro con questa macchia? Fingasi che Ella sia stata concepita in peccato, e poi mi si dica: che si afferma di Lei? Ch'Ella è la Regina del Cielo? Sì, ma prima fu suddita dell'inferno. Ch'Ella è madre di grazia? Sì, ma prima fu figlia dell'ira. Ch'Ella è avvocata dei peccatori? Sì, ma prima fu loro compagna nel peccato. Ch'Ella è genitrice del Verbo? Ma è anche vero che prima gli fu nemica. La sposò lo Spirito Santo, ma prima non la soggettò il tiranno tartareo? L'adottò il Padre, ma prima non La possedé il ladrone infernale? Dite quanto sapete: se la Vergine fu d'origine infetta, basta questa sua prima ignominia ad offuscare tutte le sue susseguenti prerogative» (Panegir. dell'Immacolata Concezione)311. Con ragione il Suarez scriveva: «Se si nega alla Vergine questo privilegio, si snerva ogni ragione per affermarne altri simili ad esso»312.

---

est, et sanctum nomen eius (I. c. 1, 40) uti in virginali conceptu et partu liquido apparet» (S. LORENZO DA BRINDISI, Mariae, p. 477).

311 Anche nella «Silloge degli argomenti» da servire per l'estensore della Bolla, si diceva: «Si enim originem, primaeva culpa maculatam, virgo sicut ceteri homines sortita fuisset, quamtumvis postea a culpa emundatam eam Deus praegrandibus atque ineffabilibus gratiae suae donis ditasser, non tamen his omnibus deleri atque abstergi ex ipsa illud dedecus potuisset, quod sordidior origo nunquam non solet afferre ac veluti notam inurere. Quid enim? Esser quidem illa coeli regina, sed quae olim inferno fuisset subdita; esset mater gratiae, sed olim filia irae; esset peccatorum advocata et patrona, sed olim et ipsa peccatrix, esset coeli ianua, sed olim huius ingressu exclusa; esset Verbi divini Genitrix, sed quocum inimicitias olim habuisset; esset Sancti Spiritus sponsa, sed olim serpentis antiqui laqueis implicata; esset adoptiva Aeterni Patris filia, sed olim diaboli servitio mancipata. Quae quidem piorum hominum

non modo aures audire, sed et mentes cogitare refugiunt ac reformidant» (Silloge degli argomenti, etc., presso SARDI, La solenne definizione ... Atti e documenti... Roma 1905, vol. II, p. 46). E il poeta Giron ha rilevato:

«Non potransi unir ombra e chiarezza,

imperò e servitù; macchia e beltade,

soglio e ceppi, gran colpa e gran purezza».

312 «Negando Virgini hoc privilegium, enervatur omnis ratio affirmandi quodlibet aliud simile» (SUAREZ, l. c., col. 47.5).

239

b) L'Immacolata Concezione è postulata, in secondo luogo, dal principio di convenienza, anzi, specialmente dal principio di convenienza, come abbiamo dimostrato e come stiamo tuttora dimostrando. Si tratta infatti non già di una convenienza semplice (il cui opposto non può dimostrarsi sconveniente per Iddio), ma si tratta di una convenienza qualificata, il cui opposto appare, per Iddio, sconveniente e perciò moralmente impossibile, perché - come si è espresso S. Anselmo - «in Dio, a qualunque piccolo inconveniente, segue l'impossibilità»313.

c) L'Immacolata Concezione è postulata, in terzo luogo, dal principio di eminenza o supremazia sopra tutti gli altri Santi, per cui ciò che Dio ha concesso ai servi, non può averlo negato alla loro Regina. Orbene, Iddio ha preservato gli Angeli buoni dalla colpa; non poté quindi negare alla loro Regina la preservazione dalla colpa. È un argomento portato da Eadmero (De conceptione B.V., PL 159, 307).

d) L'Immacolata Concezione è postulata, in quarto luogo, dal principio di analogia o somiglianza con Cristo suo Figlio. In forza infatti di questo principio, ai privilegi dell'Umanità sacrosanta di Cristo, corrispondono analoghi privilegi da parte di Maria, indivisibile da Cristo. Conseguentemente, se Cristo fu «Immacolato» per natura, Maria fu «Immacolata» per grazia. Per questo, S. Efrem cantava: «Tu, o Signore, e la Madre tua, siete i soli completamente belli: nessuna macchia, infatti, è in Te, o Signore, e nessuna macchia è nella Madre tua» (Carmina Nisibena, ed. Bickell, Leipzig, 1866, p. 40). E un antico scrittore esclamava: «O degna di Colui che è Degno, o Bella di Colui che è Bello, o Monda di Colui che è Mondo ....»314.

In forza della sua singolare missione di Madre e di Socia dell'Uomo-Dio Redentore, Maria SS. doveva essere molto simile a Lui: la madre, infatti, è simile al figlio e la Socia è simile al Socio. Ma una tale armonia di somiglianza tra Cristo e Maria sarebbe stata compromessa se la Vergine, sia pure per un solo istante, fosse stata sog-

---

313 «In Deo ad quodlibet parvum inconveniens, sequitur impossibilitas» (S. ANSELMO, Cur Deus homo, I, 10, PL 158, 375).

314 «Talis ergo Agnus qualis Mater Agni; ex munda mundus, ex Virgine incorruptus ... quoniam omnis arbor ex fructu suo dignoscitur» (De Verbo Incarnato Collationes seu Disputationes tres, Collatio 3, fra le opere di Ugone di S. Vittore, PL 177, 321). «O digna digni, formosa pulchri, munda incorrupti, excelsa Altissimi!» (Sermo de Assumptione, ibid., 1212).

240

getta alla colpa originale. Come dunque Gesù fu «segregato dai peccatori» (Hebr. 7, 26) appunto perché era venuto a liberare i peccatori dai loro peccati (S. TH., III, q. 4, a. 6, ad 2), così anche Maria, Madre sua e Socia nell'opera redentrice, doveva essere «segregata dai

peccatori», ossia, doveva essere separata, quanto al peccato, dalla massa peccatrice del genere umano, perché il peccato è il peggiore, anzi l'unico vero male del mondo.

3) Convenienza da parte del genere umano

Fu conveniente per due fondamentali ragioni: per il decoro e per l'utilità del genere umano.

1) Fu conveniente, in primo luogo, per il decoro del genere umano. In mezzo alla palude dell'umanità, Ella, ed Ella sola fra le pure creature, è la zolla pura, immacolata, vera gloria, autentico decoro dell'umanità: «Tu gloria di Gerusalemme, Tu letizia d'Israele, Tu onore del popolo nostro». Era infatti conveniente, per il decoro del genere umano, che fosse dotata di perenne purezza non solo una natura umana creata (qual è quella di Cristo, unita ipostaticamente alla persona divina del Verbo), ma anche una persona umana creata (quale fu quella della B. Vergine). «Spetta infatti alla gloria degli uomini - ha scritto il Suarez - ed è quasi un complemento dei benefici divini, non solo l'esistenza di una umana natura in Cristo, ma anche quella di una persona umana creata, nella B. Vergine, la quale fosse sempre innocente e mai schiava del demonio»315.

«La natura umana - si chiede Paolo VI - si è mai espressa in una forma completamente perfetta? Da Adamo in poi, l'umanità non ha più avuto questa fortuna, salvo che in Nostro Signore Gesù Cristo e nella Madre sua Santissima. È questa nostra Sorella, questa eletta Figlia della stirpe di David, a rivelare il disegno originario di

---

315 «Multum enim spectat ad hominum gloriam, et quasi ad complementum beneficiorum Dei, ut sit non solum aliqua humana natura in Christo, sed etiam aliqua persona creata humana in B. Virgine perpetuo innocens et nunquam captiva daemonis; quod enim suo modo pertinet quasi ad complementum gloriae regni beatorum, tum ob dignitatem reginae, tum etiam ut in ilio regno splendeant omnia genera gratiarum et misericordiarum Dei» (SUAREZ, Tractatus Theologicus de Immaculata Conc. B.M.V., presso BOURASSÉ, Summa Aurea, t. 8, col. 476).

Dio sul genere umano, quando ci creò a sua immagine e somiglianza. Il ritratto dunque di Dio. Poterlo ammirare in Maria, finalmente ricostituito, finalmente riprodotto nella genuina e nativa bellezza e perfezione: ecco una realtà che ci incanta e rapisce, placando, si direbbe, l'accesa e inappagata nostalgia di bellezze che gli uomini portano nel cuore. Essi infatti, ritengono con moltiplicati sforzi - la vita moderna è tesa verso questo scopo - di poter raggiungere l'ideale allorché della bellezza danno qualche forma, qualche espressione, senza però mai riuscire a portarla alle sue profonde, vere caratteristiche, che sono quelle non della forma, ma dell'essere. Maria è perfetta nel suo essere, è immacolata nella sua intima natura, dal primo istante della sua vita. Noi staremmo perciò ad ammirare di continuo un tale prodigioso riflesso della bellezza divina ... Che cosa diremmo allora, alla Madonna, in questo sguardo che diamo, rapiti e consolati, al mistero d'innocenza e di santità? Diremo intanto ciò che abbiamo poco fa proferito: Tota pulchra es, Maria ...! Finalmente l'immagine della bellezza si leva sopra l'umanità senza mentire, senza turbare. Le creature tutte rimirano ed esclamano: Sei veramente, sei realmente la bellezza: Tota pulchra es!» (Discorso tenuto nella Basilica dei SS. XII Apostoli, l'8 dicembre 1963; cfr. «L'Osserv. Rom.» 9-10 - XII - 1963).

In Maria, quindi, si realizza quell'ideale di perfezione sempre sognato dall'umanità, mai raggiunto. Ella ed Ella sola, ha raggiunto il vertice della perfezione possibile ad una pura

creatura, sfiorando l'azzurro infinito. «La piramide delle realizzazioni della Grazia - è stato detto con vera genialità - sale con questa legge architettonica. Nella maggioranza dei casi Dio santifica, per mezzo dei Sacramenti, gli uomini nati nel peccato o ricaduti sotto le sue attrattive di morte. Talora, per motivi straordinari, che s'inseriscono nei suoi piani di misericordia e di salvezza, Dio giunge con la sua grazia a santificare alcune anime (come quelle del profeta Geremia e di S. Giovanni Battista) prima della loro comparsa alla luce di questo mondo. Ma queste anime sono rare, come le pietre della piramide diminuiscono man mano che si giunge alla cima, ove una sola pietra conclude tutta la costruzione. Così l'edificio eterno de1la Grazia, costruito di pietre viventi, "murate nel sangue di Cristo". (S. Caterina da Siena), è coronato da una pietra preziosa, che porta il nome di Maria. Questa pietra, che domina tutto l'edificio del soprannaturale, l'unica, perché soltanto per essa la Gra-

zia ha esteso la sua potente efficacia fino all'origine prima della vita. Maria, pertanto, è il più alto vertice della perfezione umana, la figura ideale in cui si rinnova la santità di Adamo innocente; in essa finalmente si attua l'aspirazione più profonda, inconscia talora, ma incoercibile dell'unità: diviene simile a Dio» (Mons. A. PIOLANTI, in «Fugens Corona», Roma, 1954, P. 101-102).

La gloria e l'onore della madre si riflette sui figli, l'onore e la gloria della Regina si riflette sui sudditi. E la Vergine non è forse la Madre di tutta l'umanità, non è forse la Regina di tutti gli uomini? ...

2) L'Immacolata Concezione fu conveniente, in secondo luogo, per l'utilità del genere umano.

In virtù di questo singolare privilegio concesso da Dio ad un membro del genere umano, l'umanità decaduta ha riacquistato il senso della sua sublime dignità (dalla quale era decaduta) ed ha ricevuto e riceve uno stimolo a progredire sulle vie della propria perfezione, della vera civiltà, sostenuta da un ideale di bellezza che mai tramonta.

«Ella ci ripresenta - ha detto Paolo VI - ciò che abbiamo tutti in fondo al cuore: l'immagine autentica dell'umanità, l'immagine della umanità innocente, santa. Ce ne svela i principii, perché Maria è in assoluto rapporto con Dio mediante la Grazia; perché il suo essere è tutto in armonia, candore, semplicità: è tutto trasparenza, gentilezza, perfezione; è tutto bellezza. Dopo aver considerato questo ineffabile dono di Dio, ci convinceremo che esso non è un sogno fallace, non è un tentativo volto ad aumentare ancora in noi acuta nostalgia e doloroso rammarico. Ci rianima invece - se non certo nella medesima completezza e uguale splendore, con le stesse energie, che sono quelle della Grazia, dei divini carismi, dello Spirito Santo - quel pensiero che Dio ha avuto sopra di noi creandoci, per cui anche noi possiamo diventare buoni, virtuosi, santi, se viviamo il mistero della Grazia, il grande mistero di Maria» (Disc. cit.).

Oltre a progredire nella via della perfezione, l'umanità ha ricevuto e riceve di continuo uno stimolo a progredire sulle vie della vera civiltà, attraverso il vero, il buono, il bello, di cui l'Immacolata è il prototipo creato (cfr. ANIVITTI, Dei vantaggi che il culto dell'Immacolata Concezione ha recato alla scienza, alla letteratura, alt' arte, alla civiltà, Roma, 1848).

CONCLUDENDO

Iddio poté preservare Maria SS. dalla colpa originale; era conveniente che la preservasse; dunque la preservò: «potuit, decuit, fecit».

Le ragioni di convenienza in favore dell'Immacolata Concezione sono tante e di tale forza che lo stesso Mons. Tizzani - uno dei Teologi della Commissione Pontificia - quantunque contrario alla Definizione Dogmatica, non ebbe difficoltà a fare questa confessione: «Gli argomenti teologici, ossia di congruenza sono per me tali e tanti da persuadermi essere stata veramente Maria concepita senza peccato originale» (cfr. SARDI, op. cit., I, p. 713).

BIBLIOGRAFIA

pp.243-268

(omissis)

II.

LA PIENEZZA DELLA GRAZIA

Il Concilio Vaticano II ha rilevato come la Vergine sia stata salutata dall'Angelo nunziante «quale piena di grazia» (n° 56). Ella ebbe un «tale dono di grazia esimia» da superare «di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri» (n° 53).

La Commissione dottrinale del Concilio ha avuto cura di rilevare (dinanzi ai Padri del Concilio) che il privilegio della «pienezza di grazia» (come quello dell'Immacolato Concepimento e della immunità da qualsiasi peccato attuale) «riveste un significato salvifico e un valore come funzionale in ordine al mistero della Redenzione. Maria, infatti, poté così assolvere con pienezza la sua missione di "serva del Signore" e poté così servire all'opera del Figlio suo senza alcun ritardo imposto dal peccato o da qualche affetto peccaminoso. In altre parole, il suo privilegio non fu un puro ornamento ...» (cfr. Besutti G., Lo Schema mariano ..., p. 272).

Considerato il lato negativo della Immacolata Concezione (la preservazione dal peccato originale), passiamo ora a considerare il lato positivo della medesima (la pienezza della grazia iniziale). Questa pienezza di grazia, se è una magnifica irradiazione di bontà da parte di Dio, è anche una conscia e gioiosa accettazione da parte di Maria, sempre e tutta protesa verso Dio. «L'eminente santità di Maria - ha detto Paolo VI - non fu soltanto un dono singolare della liberalità divina: essa fu altresì il frutto della continua e generosa corrispondenza della sua libera volontà alle interne mozioni dello Spirito Santo. È a motivo della perfetta armonia tra la grazia divina e l'attività della sua umana natura che la Vergine rese somma gloria alla SS. Trinità ed è divenuta decoro insigne della Chiesa» (Esortazione Apostolica «Signum magnum»). Una tale armoniosa fusione dell'azione divina con la cooperazione umana, non si esaurì in un «atto» transitorio ma sfociò in uno «stato» permanente: è Dio che vive in Maria e Maria che vive in Dio. È l'intimità più grande che abbia conosciuto un'anima sopra la terra.

Si noti subito una differenza fondamentale fra il processo di

santificazione di tutti gli altri uomini e quello di Maria. «In noi - dice S. Tommaso - la santificazione si attua partendo dal peccato: da peccatori diventiamo santi» (S. Th., III, q. 34, a. 1, ad 2). In Maria invece si attua partendo dalla grazia, nella sua pienezza: da giusta diventa sempre più giusta, poiché la sua pienezza iniziale fu in continuo aumento e arricchimento. Nella persona umana di Maria si ebbe la più ampia e intensa partecipazione della natura divina.

La pienezza della grazia iniziale di Maria SS. (che si risolve in una pienezza di partecipazione della natura e della vita stessa di Dio) si può considerare: 1) in se stessa, 2) in paragone alla grazia degli altri (Angeli e Santi) e 3) nelle sue conseguenze.

I. La pienezza della Grazia iniziale di Maria SS. considerata in se stessa

Tre persone, nella S. Scrittura, vengono presentate «piene di grazia»: Cristo («Vidimus eum plenum gratia», Gv. 1, 14), Maria SS. («Ave, gratia piena», Lc., 1, 28) e S. Stefano Protomartire («Stephanus autem plenus gratia», Atti, 6, 8). Sorge quindi spontanea la domanda: in qual senso vengono presentati «pieni di grazia»? ... Nello stesso senso, oppure in un senso diverso? ...

Per dare una risposta adeguata a questa domanda, occorre distinguere, innanzitutto, tra pienezza e pienezza. Altra infatti è la pienezza di grazia di Cristo, altra quella di Maria ed altra quella di tutti gli altri Santi (con a capo il Protomartire Stefano).

Occorre distinguere, innanzitutto, tra pienezza e pienezza, ossia, tra pienezza assoluta e pienezza relativa.

La pienezza assoluta si ha quando uno raggiunge il grado di grazia più intenso e più esteso che sia possibile alla potenza (ordinata) di Dio. Si tratta perciò del grado più intenso (quanto all'essenza della grazia) e del grado più esteso (quanto a tutti gli effetti della grazia). Questa pienezza è esclusivamente propria di Cristo: «e lo vedemmo pieno di grazia e di verità» (Gv.1,14). E ciò perché solo in Cristo vi è il massimo titolo alla grazia, ossia, l'unione personale della natura umana con la persona divina del Verbo. «Dalla pienezza di Lui noi tutti (inclusa Maria) abbiamo ricevuto» (Gv.1, 16). Tutta la grazia è in Lui come nella sua sorgente, come nel suo principio; da

Lui scaturisce e si diffonde su tutti. Si tratta perciò di una pienezza di grazia assoluta.

La pienezza di grazia relativa, invece, si ha quando essa (sia riguardo al grado d'intensità sia riguardo al grado di estensione) è proporzionata allo stato e all'ufficio o dignità di chi la riceve.

Questa pienezza di grazia relativa si può suddividere in pienezza di sufficienza e in pienezza di sovrabbondanza. La prima è quella propria di tutti i Santi (a cominciare da S. Stefano); la seconda invece è quella propria di Maria. La pienezza di sufficienza - dice S. Tommaso - è quella che rende i Santi sufficienti (capaci) a compiere, durante la vita temporale, atti meritori della vita eterna. S. Stefano poi vien detto «pieno di grazia» perché aveva la grazia sufficiente non solo per compiere atti meritori della salvezza, ma anche per essere idoneo ministro e testimone di Dio, alla quale missione era stato eletto (S. Th., III, q. 7, a. 10).

La pienezza di sovrabbondanza, invece, è quella proporzionata allo stato e alla missione alla quale Maria è stata predestinata da Dio, ossia, alla missione di Madre del Cristo totale (di Cristo e dei Cristiani). In vista di tale missione, Maria SS., fin dal primo istante della sua esistenza, ebbe una tale pienezza di grazia che la rese atta a meritare quel grado di purezza e di santità richiesta per essere idonea ad una tale missione (S. Th., III, q. 2, a. 11, ad 3um).

Maria - secondo l'Angelico - ebbe da Dio una tale pienezza di grazia per due scopi: 1) affinché questa pienezza traboccasse dalla sua anima nel suo corpo ed Ella concepisse il Figlio di Dio fatto uomo; 2) affinché questa pienezza si riversasse anche su tutti gli uomini (Expositio super salutatione angelica)1.

Ciò posto, è evidente che, come Maria SS. sta in mezzo - per ragione della sua missione -tra Cristo e gli uomini, così la «pienezza di grazia» concessa a Maria SS. sta come in mezzo tra quella di Cristo e quella di tutti gli altri. Se è inferiore a quella di Cristo (che ha la pienezza assoluta) è però impareggiabilmente superiore a quella di tutti gli altri Santi (che hanno la sola pienezza di sufficienza, mentre Ella ha la pienezza di sovrabbondanza). La superiorità

---

1 È vero che l'Angelico ha di mira soprattutto la pienezza di grazia realizzata il giorno dell'Annunziazione. Ma ciò - come ha osservato il P. Garrigou-Lagrange - si applica già, in una certa misura, alla pienezza iniziale, come ciò che si dice del fiume si applica anche alla sorgente da cui procede» (La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore, Firenze, 1953, p. 84).

della grazia di Maria relativamente a quella di tutti gli altri Santi, riguarda sia l'intensità (ossia, il grado della grazia) sia l'estensione (ossia, gli effetti della grazia). L'intensità e l'estensione, infatti, sono i due fattori della perfezione della grazia. Conseguentemente, il grado di grazia di Maria (ossia la sua partecipazione della natura divina) supera quella di tutti gli altri Santi; ed una tale grazia ha prodotto effetti superiori a quelli di tutti gli altri Santi, «Piena di grazia»: questo è H nome dato dall'Angelo Gabriele alla Vergine. La grazia è effetto della dilezione divina. La pienezza della grazia perciò significa pienezza della dilezione divina; significa, in una parola, la «Prediletta» di Dio.

II. La pienezza della Grazia iniziale di Maria SS. considerata in paragone alla Grazia degli altri

Per avere un'idea più precisa e completa della grazia iniziale di Maria SS., i Teologi sono soliti paragonarla con la grazia degli altri Santi ed Angeli.

Tutti ammettono che la grazia iniziale di Maria SS. superò la grazia sia iniziale sia finale di ciascun Santo od Angelo.

I Teologi, inoltre, comunemente ammettono che la grazia inziale di Maria SS. superò anche la grazia iniziale di tutti gli Angeli e Santi presi insieme. Non sono invece d'accordo quando si viene a mettere a confronto la grazia iniziale di Maria SS. con la grazia finale di tutti gli Angeli e di tutti i Santi presi insieme, collettivamente.

Alcuni teologi sia antichi (per es., Teofilo Raynaud S. J.) che moderni (per es., Terrien, Lépicier) han risposto negativamente. Altri invece, sia antichi (per es., Vega, Contenson, S. Alfonso ecc.) sia moderni (per es., Tanquerey, Billot, Hugon, Merkelbach, Godts ecc.) han risposto affermativamente (Cfr., Roschini G., La Madonna secondo la Fede e la Teologia, vol. III, Roma 1954, p. 93 ss.).

La sentenza affermativa è favorita dall'insegnamento del Magistero ordinario della Chiesa ed è sostenuta da solide ragioni teologiche.

1. IL MAGISTERO ORDINARIO DELLA CHIESA.

1) Pio IX, nella Bolla «Ineffabilis Deus», dopo aver rilevato che Iddio «fin dall'inizio e prima dei secoli» aveva amato Maria SS.

273

(futura Madre del suo Figlio) «a preferenza di ogni altra creatura», asserisce che in seguito a ciò, «la ricolmò, più di tutti gli Angeli e di tutti i Santi, dell'abbondanza di tutti i doni celesti presi dal tesoro della sua Divinità. Così Ella, sempre assolutamente libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, possedette una tale ricchezza d'innocenza e di santità di cui, dopo Dio, non se ne può concepire una maggiore e di cui, all'infuori di Dio, nessuna mente può riuscire a comprendere la profondità. E certo era del tutto conveniente che una Madre così venerabile, risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta»2. Tutto ciò va inteso della pienezza della grazia iniziale di Maria SS., come appare evidente dal contesto immediato. Si parla, infatti, del primo istante della personale esistenza di Maria3. In quel primo istante, la grazia di Maria superò quella di «tutti i Santi» («cunctos Sanctos») e quella di «tutti gli Angeli» («omnes Angelicos spiritus») e non già quella di «ciascun» Santo o di «ciascun» Angelo. Inoltre, in quel primo istante, Dio amò Maria SS. (e la grazia è effetto e segno del suo amore) più di tutte le creature (prae creaturis universis») e non già più di «ciascuna» creatura.

Più in giù, Pio IX afferma che Maria SS. è superiore, per la grazia, ai Cherubini e a tutto l'esercitò degli Angeli, cioè, a tutti gli angeli presi insieme4.

2) Leone XIII, nell'Enciclica «Magnae Dei Matris», scrive che Maria ci fa parte di quel tesoro di grazia di cui fin dal principio ricevette da Dio la pienezza, perché potesse divenire degna Madre sua. È questa sovrabbondanza di grazia - il più eminente degli altri suoi innumerevoli privilegi - che eleva la Vergine molto al di sopra di

---

2 «Quapropter illam longe ante omnes angelicos spiritus, cunctosque Sanctos caelestium omnium charismatum copia de thesauro divinitatis deprompta ita minice cumulavit, ut ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera, ac tota pulchra et perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequì cogitando potest. Et quidem decebat omnino, ut perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret...» (cfr. Tondini A., ibid.).

3 Subito dopo infatti Pio IX dice: «Decebat omnino ut beatissima Virgo Maria perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret» (semper, e perciò fin dal primo istante della sua personale esistenza).

4 «Sola tota facta domicilium universarum gratiarum Sanctissimi Spiritus, et quae, solo Deo excepto, extitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitu Angelorum natura pulchrior, formosior et sanctior» (cfr. Tondini A., I.e., p. 48).

274

tutti gli uomini e di tutti gli Angeli e l'avvicina, più di ogni altra creatura, a Cristo: «È cosa grande in qualunque Santo il possedere tanta grazia che basti alla salvezza di molti: ma se ne avesse tanta da bastare alla salvezza di tutti gli uomini del mondo, questo sarebbe il massimo, e ciò si verifica in Cristo e nella beata Vergine»5.

3) Pio XII, nell'Enciclica «Ad coeli Reginam», afferma: «La Santissima Vergine, fin dal primo istante del suo concepimento, fu ricolma di tanta abbondanza di grazie da superare la grazia di tutti i Santi»6.

2. LE RAGIONI TEOLOGICHE.

A questi argomenti di autorità tratti dalle Encicliche Pontificie, si possono aggiungere quattro sode ragioni teologiche.

La superiorità della grazia iniziale di Maria SS. su quella finale di tutti i Santi e Angeli presi collettivamente, sembra richiesta dal primo principio della Mariologia, ossia, dalla maternità universale di Maria SS. sia verso il Creatore che verso le creature (Angeli ed uomini) e dalle conseguenze immediate di tale maternità universale (Mediazione universale e Regalità universale).

È richiesta, innanzitutto, dalla maternità di Maria verso Dio Creatore. La grazia infatti è proporzionata a tre cose: alla missione confidata dal Creatore ad una creatura, all'amore che il Creatore nutre per una creatura e alla vicinanza della creatura al Creatore. Orbene, in forza della maternità divina, Maria SS. è superiore a tutte le

---

6 «Enimvero, cum precando confugimus ad Mariam, ad Matrem misericordiae confugimus, ita in nos affectam, ut... illico nobis et ultro, ne vocata quidem, praestc sit semper, atque de thesauro largiatur illius gratiae qua inde ab initio donata es, piena copia a Deo, digna ut eius Mater existeret. Hac scilicet gratiae copia, quae in multis Virginis laudibus est praeclarissima, longe ipsa cunctis hominum et angelorum ordinibus antecellit, Christo una omnium proxima. Magnum enim est in quolibet sancta, quando habeat tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum: sed quan do haberet, quod suflìceret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in beata Virgine» (cfr. Tondini A., l.c., p. 158-159).

6 «Ad hunc excellentissimum intelligendum dignitatis gradum quem super creata omnia adepta est, considerare iuvat Sanctam Dei Genitricem iam in primo temporis momento, quo concepta fuit, tali gratiarum abundantia repletam fuisse, ut Sanctorum omnium superaret, Quapropter - ut Decessor Noster fel, ree. Pius IX '.n Literis Apostolicis scripsit - ineffabilis Deus «illam longe ante ornnes angelicos spiritus cunctosque Sanctos ...» (cfr, AAS 46 [1954], p. 636).

creature in queste tre cose. Ne segue perciò che dovette esser loro superiore anche nella grazia, fin dal primo istante.

1) La grazia che Dio concede ad una sua creatura è proporzionata, in primo luogo, alla missione che essa riceve da Dio. «A ciascuno, infatti, - dice S. Tommaso - viene data da Dio la grazia in proporzione della missione alla quale uno viene da Lui eletto»7.

Orbene, Maria SS. è stata eletta da Dio alla missione di Madre di Dio, missione che supera, incomparabilmente, quella di tutti gli Angeli e i Santi. Ne segue perciò che anche la grazia iniziale concessa da Dio a Maria dovette superare la grazia anche finale di tutti gli Angeli e i Santi presi collettivamente.

Quanto più nobile, infatti, è la forma che uno deve ricevere, e tanto più perfetta dev'essere la disposizione a riceverla. Orbene, Maria SS., quale Madre di Dio, ha una dignità e forma incomparabilmente superiore a quella di tutti gli Angeli e Santi anche alla fine del loro stato di viatori. Conseguentemente, per una dignità così eccelsa (di ordine superiore, ipostatico) non sarebbe stata preparazione idonea la grazia di tutti gli Angeli e Santi presi insieme. La grazia iniziale di Maria SS., perciò, dovette superare la grazia finale di tutti gli Angeli e Santi.

2) La grazia che Dio concede ad una sua creatura è proporzionata, in secondo luogo, all'amore che Iddio nutre per una creatura. La grazia, infatti, è l'effetto ed il segno dell'amore (causativo) di Dio. Iddio infatti, allorché ama uno, non suppone in lui la bontà, ma la pone. Per questo, - come insegna S. Tommaso - Egli dimostra di amare tanto più uno, quanto più è il bene che gli concede8. Orbene, Iddio, fin dall'immacolato Concepimento di Maria, anzi, fin dall'eternità, l'amò incomparabilmente più di tutti gli Angeli e Santi (nell'atto di essere ammessi alla gloria del Cielo), poiché l'amò come sua futura Madre, e fin da quel primo momento Egli cominciò a prepararla perché fosse degna sua Madre. Pio IX, nella Bolla «Ineffabilis Deus» - come abbiamo già detto - asserisce esplicitamente che «Iddio ineffabile ... fin dal principio e prima

7 «Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur» (S. Th., III, q. 27, a. 5, ad 1).

B «Deum diligere magis aliquid, nihil est quam ei maius bonum velle; voluntas enim Dei est causa bonitatis» (S. Th., I, q. 20, a. 4). «Illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia» (Ibid., ad 4).

276

dei secoli, scelse e preordinò al suo Figliuolo una Madre ... e a preferenza d'ogni altra creatura, la fece segno a tanto amore da compiacersi in Lei sola con una singolarissima benevolenza ...»9. La grazia iniziale di Maria SS., perciò, dovette superare la grazia finale di tutti gli Angeli e Santi.

3) La grazia che Dio concede ad una sua creatura è sempre proporzionata, in terzo luogo, alla vicinanza che essa ha con Dio. Dice S. Tommaso: «Quanto più uno si avvicina al suo principio in qualsiasi genere, e tanto più partecipa di quel principio»10. Orbene, Maria SS. fu eletta ad essere sempre vicinissima a Cristo (anzi, indivisibile da Cristo), il quale, secondo la sua divinità è l'Autore stesso (causa principale) della grazia e secondo l'Umanità è causa strumentale della grazia. Ne segue perciò che dovette ricevere da Cristo una maggior pienezza di grazia, incomparabilmente superiore a quella finale di tutti gli Angeli e Santi, anche presi insieme.

Ma oltreché nella maternità fisica verso il Creatore, la nostra sentenza trova anche un solido fondamento nella maternità spirituale di Maria SS. verso le creature (Angeli e uomini). Effettivamente, Colei che era stata destinata da Dio, fin dal primo istante della sua esistenza, a comunicare la vita soprannaturale della grazia a tutte le creature (Angeli e uomini), è logico che dovette superare, fin da quel primo istante, la grazia di tutti.

Anche la Mediazione universale e la Regalità universale - conseguenze immediate della Maternità universale - offrono una solida base alla nostra sentenza.

Maria SS., infatti, fin dal primo istante della sua personale esistenza (anzi, fin dall'eternità) era stata destinata ad essere Mediatrice universale e Regina universale. Dovette quindi avere, fin da quel primo istante, una grazia superiore a quella di tutti coloro ai quali avrebbe dovuto comunicarla (come Mediatrice universale) e i quali avrebbero dovuto essere suoi sudditi (quale Regina universale).

Come la vista dell'aquila (qualità o potenza visiva) supera non solo la vista di ciascun uomo e animale, ma anche quella. di tutti gli

---

9 «Ineffabilis Deus ... ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo Matrem ... elegit atque ordinavit, tantoque prae creaturis universis est prosecutus amore, ut in illa una sibi

propensissima voluntate complacuerit» (cfr. Tondini A., Le Encicliche Mariane, Roma 1954, p. 30).

10 «Quanto aliquidi magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii» (S. Th., III, q. 27, a. 5).

uomini presi insieme (supponendo che siano tutti riuniti in un sol luogo, insieme all'aquila), così la grazia iniziale di Maria SS. (qualità immateriale) supera non solo la grazia finale di ciascun Angelo o uomo, ma anche la grazia finale di tutti gli uomini e di tutti gli Angeli riuniti insieme. Ella incomincia là dove gli altri finiscono, per cui sono state applicate a Lei le parole del salmo 87,1: «Fundamenta eius in montibus sanctis».

È stato obiettato che una tale «pienezza di grazia iniziale» paragonata a quella finale di tutti gli Angeli e Santi presi collettivamente, «non ha significato» (è un «non senso»), poiché la grazia appartiene alla categoria della qualità e non già a quella della quantità, per cui non può sommarsi (così ha obiettato Baudiment, De quelques outrances de la théologie contemporaine. In «L'Annés Théologique», 6 [1943], p. 105-115). Ma è necessario tener presente che esiste una doppia quantità: quella di volume (quantità dimensiva) e quella di virtù (quantità di virtù, propria di una natura o forma più o meno perfetta)11. La quantità della grazia (il più o meno della grazia) riguarda non già la qualità di volume, ma la quantità di virtù, una quantità, cioè, sia intensiva sia estensiva (come, per es., si dice che l'acqua è più o meno calda).

A chi poi, ulteriormente, obiettasse: se Maria SS., fin dal primo istante della sua personale esistenza, ricevette una tale pienezza di grazia, si dovrebbe escludere qualsiasi ulteriore progresso della medesima; si può rispondere che la grazia, per quanto sia grande, rimane sempre una partecipazione finita e limitata (e perciò sempre capace di aumento) della infinita e illimitata natura divina. Solo la pienezza «assoluta» di Cristo (comprensore, fin dall'inizio, ossia, con la visione beatifica permanente) non conobbe e non poté conoscere aumenti, non già la pienezza «relativa» di tutti gli altri viatori (compresa Maria SS.). Questa crebbe di continuo, fino all'ultimo istante della sua vita terrena, sia mediante le buone opere, sia mediante i Sacramenti (l'Eucarestia), raggiungendo, al termine della sua vita terrena, altezze vertiginose.

11 «Duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est... sed alia est quantitas virtualir, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae: quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate» (S. Th., I, q. 42, a. 1, ad 1).

III. La pienezza iniziale della Grazia di Maria SS. considerata nelle sue conseguenze

Varie sono le conseguenze della pienezza inziale della grazia di Maria SS. Alcune di queste conseguenze possono affermarsi con certezza; altre invece possono affermarsi solo con una certa probabilità. Divideremo perciò la trattazione in due punti: a) Conseguenze certe; b) Conseguenze probabili.

1. CONSEGUENZE CERTE.

Le conseguenze certe della pienezza della grazia in Maria SS. si possono ridurre a due: 1. l'immunità dal fomite della concupiscenza; 2. la pienezza delle virtù infuse a dei doni dello Spirito Santo.

1. La pienezza delle virtù infuse (sia teologali che morali) e dei doni dello Spirito Santo. Le virtù infuse e i doni 1) derivano dalla grazia, 2) sono proporzionati alla grazia e 3) crescono con la grazia.

1) Derivano dalla grazia, perché sono organicamente connessi con essa. La grazia santificante, infatti, insieme alle virtù infuse e ai doni dello Spirito Santo, costituiscono un unico organismo soprannaturale in cui la grazia santificante è come una nuova natura, le virtù infuse (sia teologali che morali) sono come le facoltà di tale nuova vita soprannaturale (come i motori della nave), e i doni dello Spirito Santo sono come disposizioni permanenti le quali rendono l'anima pronta e docile alle ispirazioni e agli impulsi dello Spirito Santo in ordine all'attività salutare (come, per es., la barca a vela, grazie alle sue vele spiegate, vien resa pronta e docile all'impulso del vento favorevole).

2) Sia le virtù che i doni, non solo derivano dalla pienezza della grazia iniziale, ma sono anche proporzionati alla medesima. Alla pienezza perciò della grazia iniziale, corrisponde, in Maria SS., anche la pienezza delle virtù (sia teologali che morali) e la pienezza dei doni dello Spirito Santo. Ciò posto, siccome la pienezza della grazia iniziale di Maria SS. fu superiore alla grazia finale di tutti i Santi presi insieme, ne segue che le sue virtù iniziali e i suoi doni dovettero superare le virtù eroiche e i doni di tutti i Santi, collettivamente considerati. S. Tommaso insegna che la B. Vergine «ha esercitato le

279

opere di tutte le virtù», e che mentre i Santi si sono distinti chi in una virtù, chi in un'altra, Maria SS., invece, si è distinta in tutte le virtù, ed è diventata l'esempio di tutte le virtù12.

3) Non basta. Le virtù e i doni, oltre a derivare, nella loro pienezza, dalla pienezza della grazia (e ad essere con essa strettamente connessi), si sono sviluppati e accresciuti, armonicamente, insieme allo sviluppo e alla crescita di quella pienezza iniziale di grazia. Come nell'organismo fisico (o naturale) tutti gli organi e tutti le parti di esso si sviluppano e crescono insieme, armonicamente; così nello organismo spirituale di Maria SS. le virtù infuse e i doni si svilupparono e crebbero insieme, armonicamente. La sua fede vivissima (illuminata dai doni di sapienza, di intelletto e di scienza) era incrollabile; la sua speranza era fermissima; la sua carità era ardentissima. Altrettanto si dica delle sue virtù morali. Fin dal primo istante della sua esistenza, Maria SS. fu un vero prodigio di santità. Queste le conseguenze certe della pienezza di grazia propria di Maria SS. Passiamo ora alle conseguenze probabili.

2. CONSEGUENZE PROBABILI.

Si riducono, o riallacciano, come a loro radice, all'uso della ragione e del libero arbitrio fin dal primo istante della sua personale esistenza e del suo immacolato concepimento.

In Maria SS. - come abbiamo già detto - insieme alla pienezza della grazia santificante. vi era anche, fin dal primo istante della sua personale esistenza, la pienezza delle virtù e dei doni dello Spirito Santo. Ma qui si affaccia subito una domanda: oltre ad avere tali virtù e doni, Maria SS., fin da quel primo istante, ebbe anche l'esercizio di tali virtù e doni, oppure rimasero inattivi (fino a che non ebbe l'uso della ragione)?... L'esercizio di tali virtù e doni presuppone, evidentemente, l'uso della ragione fin da quel primo istante. Si affaccia perciò la questione: ebbe Maria SS., fin da quel primo istante. l'uso della ragione? Si tratta, evidentemente, di un fatto straordinario, che va provato. Per provarlo - è bene dirlo subito - non abbiamo alcun documento esplicito del Magistero Ecclesiastico.

12 «Ipsa omnium virtutum opera exercuit, alìl autem specialia quaedam ... et ideo dantur in exemplum specialium virtutum ..., sed B. Virgo in exemplum omnium virturum» (Expositio Salutationis Angelicae).

280

della S. Scrittura e della Tradizione patristica. Conseguentemente, per decidere una tale questione, non ci rimane altro che ricorrere alla dottrina dei Teologi. Orbene, tra i Teologi vi è chi afferma e chi nega (il Gersone giunse a qualificare una tale opinione come del tutto temeraria, «penitus temeraria»; cfr. De susceptione humanitatis Christi, ver. 20, Opera omnia, I, Antwerpiae 1706, p. 453). Altri Teologi, invece, ammisero nella Vergine un tale fatto straordinario, prima timidamente e quasi di passaggio, poi vigorosamente, di modo che la sentenza affermativa, fin dal sec. XVI, può dirsi «storicamente» comune.

Per provare l'uso della ragione nella Vergine fin dal primo istante della sua vita terrena, i Teologi ricorrono ai principi della Mariologia.

In forza, infatti, del principio di singolarità, il fatto asserito può dirsi straordinario per tutti gli altri, ma non già per la Vergine, investita da Dio di una missione del tutto singolare, del tutto straordinaria, la quale perciò esige privilegi, ossia, doni singolari,

In forza del principio di eminenza, non si può negare alla Vergine ciò che è stato concesso agli altri. Orbene, l'anticipato uso della ragione fu concesso, almeno con soda probabilità, ad altri, per es., a S. Giovanni Battista, come risulta da S. Luca (1, 41-44) e da tutta la Tradizione cattolica, dalle origini fino ai nostri giorni (cfr. Buzy D., Saint-Jean-Baptiste, Paris 1922, p. 84). La maggior parte degli esegeti moderni interpreta l'«esultanza» del Battista prima della nascita, alla voce di Maria, in senso proprio, non già - come vorrebbero altri - in senso metaforico (come si dice che «esultano» i monti, i colli ecc.). Si tratta infatti di un'esultanza «di origine soprannaturale» non già di origine «naturale», come ha rilevato S. Agostino il quale asserisce che una tale cosa (l'esultanza del Battista) si verificò «divinitus in infante, non humanitus ab infante» (Ep, 187, ad Dardanum, n. 23, PL 33, 841).

In forza del principio di convenienza, era conveniente che la santificazione della Madre di Dio e Regina dell'universo fosse una santificazione cosciente (non già incosciente, qual'è quella dei bambini).

In forza del principio di analogia, o somiglianza con Cristo: infatti, fin dal primo istante della sua concezione (e poi anche in seguito) Cristo ebbe l'uso di ragione: altrettanto si può dire, per ragione di analogia, di Maria, in vista dei meriti del suo divin Figlio.

281

In forza, quindi, dei principi della Mariologia, non si può negare, perlomeno, una soda probabilità (alcuni parlano di «certezza teologica») alla sentenza che rivendica alla Vergine SS. l'uso della ragione fin dal primo istante della sua personale esistenza. Si richiede perciò in Lei un intervento diretto da parte di Dio, in forza del quale l'intelletto della Vergine, soprannaturalmente illustrato, fu messo in grado di compiere gli atti convenienti dell'intelletto e della volontà, non essendole possibile da se stessa (a causa dell'imperfezione del suo corpo e dei sensi del medesimo) compiere tali atti.

Su questo fatto i Teologi sono più o meno concordi. Non convengono però sulla natura di un tale fatto, ossia, sulla natura di un tale diretto intervento divino sull'intelletto di Maria, per mezzo di una scienza infusa. Si chiedono infatti: si tratta di una scienza infusa per sé (quella scienza cioè che è del tutto indipendente, sia nella sua origine che nell'uso, dalle operazioni dei sensi e dei fantasmi, come è quella degli Angeli) oppure per una scienza infusa per accidens

(quella che è indipendente dai fantasmi quanto all'origine ma non già quanto all'uso, come fu la scienza di Adamo appena creato?)13. La maggioranza dei Teologi ammettono la scienza infusa per sé; una minoranza, invece, ammette la scienza infusa per accidens14.

Con la maggioranza dei Teologi, noi preferiamo ammettere, nella Vergine, fin dal primo istante della sua personale esistenza, una scienza infusa per sé. Siccome poi questa scienza infusa per sé viene concessa da Dio a modo di «abito» (habitus), non si perde e perciò perdurò nella Vergine SS. tutto il tempo della sua infanzia, per cui poté esercitarsi di continuo - anche nel sonno - nella contemplazione di Dio e delle cose divine senza alcuna difficoltà e senza la minima stanchezza. Se una tale scienza infusa non fosse stata permanente, ne seguirebbe l'inconveniente che la Vergine, una volta privata di un tale privilegio, sarebbe rimasta meno perfetta di quello che lo era stata nel primo istante; conseguentemente, sarebbe, in un cerro qual modo, decaduta da uno stato superiore in uno stato in-

---

13 La S. Scrittura infatti presenta Adamo, appena uscito dalle mani di Dio, capace di imporre nomi appropriati a tutti gli animali e di determinare l'intima natura del matrimonio (Gen. 2, 19). Questa scienza di Adamo non poteva essere - evidentemente - acquisita; dovette perciò essere infusa da Dio (cfr. Eccli 17, 5).

14 Siccome la scienza infusa per accidens dipende, quanto all'uso, dalla fantasia, e la fantasia di Maria, in quel primo istante della sua esistenza, non era ancora sufficientemente evoluta, Iddio, mediante il ministero degli Angeli, avrebbe ovviato a tale insufficienza.

feriore senza propria colpa: cosa sconveniente. Era conveniente, infatti, che il suo progresso fosse continuo, simile a quello della «luce che spunta, s'avanza, cresce finché è giorno fatto» (Prov. 4, 18).

Ciò posto, sorge un'altra questione: quale estensione ebbe, nella Vergine, una tale scienza infusa, in quel primo istante?... I Teologi che ammettono la scienza infusa in quel primo istante, convengono anche nell'ammettere che una tale scienza dovette estendersi, per lo meno, alla cognizione di tutte quelle cose che erano necessarie, utili o convenienti alla futura Madre di Dio. Non convengono però nel determinare quali cose, in concreto, debbano ritenersi necessarie, utili e convenienti a conoscersi in quel primo istante. I più moderati restringono una tale cognizione alle sole cose soprannaturali della fede in ordine alla propria santificazione.

Dall'uso della ragione prodigiosamente concesso - con soda probabilità - alla Vergine SS. fin dal primo istante della sua esistenza, mediante la scienza infusa, derivarono in Lei varie mirabili conseguenze sia in ordine a Dio, sia in ordine a Lei stessa.

Conseguenze in ordine a Dio. Fin da quel primo istante, Maria SS. conobbe chiaramente Dio, L'amò con tutto il cuore e si consacrò totalmente ed irrevocabilmente a Lui. Conobbe, innanzitutto, Dio ossia, l'esistenza, l'infinita bellezza, l'infinita bontà, le tre divine Persone, uguali e distinte, la futura Incarnazione del Verbo (quanto alla sostanza, non già quanto alle circostanze), la sua Passione e Morte per noi. Tali cognizioni furono suscettibili di aumento. In secondo luogo, amò Dio con tutte le sue forze, sopra tutte le cose, in modo proporzionato alla grandezza della sua grazia iniziale. E in Dio e per Dio, amò tutti coloro nei quali risplende l'immagine di Dio. In terzo luogo, la Vergine si consacrò totalmente (anima e corpo) e irrevocabilmente (per sempre) a Dio, con una donazione perciò che includeva di già, implicitamente, il voto stesso di verginità. Da quel primo istante l'anima della Vergine «esultò in Dio» ed ebbero inizio le sue mirabili ascensioni spirituali che progredirono fino all'ultimo istante della vita.

Conseguenze in ordine alla Vergine. Sono tre: la cooperazione alla propria santificazione, il singolare merito di una tale cooperazione e l'inizio di un perfetto stato di unione con Dio. Si ebbe, in primo luogo, una vera e propria cooperazione attiva della Vergine alla sua propria santificazione, ossia, una santificazione cosciente, uguale a quella degli adulti (mediante gli atti di fede, di speranza e di carità)

283

allorché ricevono, attraverso i Sacramenti, la grazia santificante (e non già a modo dei bambini, ossia, in modo incosciente). A tale cooperazione attiva alla propria santificazione, ossia, agli atti di fede, di speranza e di carità (almeno concomitanti, se non precedenti, l'infusione della grazia santificante) seguì il merito di tali atti; è però troppo difficile precisare la natura e l'oggetto di un tale merito. Terza ed ultima conseguenza fu l'inizio di un perfetto stato di unione con Dio. La Vergine - come insegna S. Giovanni della Croce - «dalla sua origine fu elevata allo stato di unione con Dio» (Salia del Monte Carmelo, L. III, c. 2, n. 10). E ciò a differenza di tutti gli altri Santi.

Fin dal primo istante, perciò, Maria fu il modello di tutte quelle anime che vogliono salire e raggiungere l'altissima vetta della più intima unione con Dio con la volontà «del tutto trasformata nella volontà di Dio» (cfr. P. Gabriele di S. Maria Maddalena, O.C.D., Aspetti e sviluppi della grazia di Maria SS. secondo la dottrina di S. Giovanni della Croce. In «Riv. di vita spir.» 5 [1951], p. 52-70). È il vero regno dell’amore. E questo fin dal primo istante della vita.

Contro l'uso della ragione della Vergine fin dal primo istante della sua vita (fonte di tante mirabili conseguenze), si potrebbe obiettare - ed è stato di fatto obiettato - il celebre effato filosofico: «Operari sequitur esse»: l'agire segue l'essere. Non si può cioè esistere ed operare nello stesso tempo: prima viene l'esistere, e poi l'operare. Ciò posto, la Vergine prima dovette esistere e poi operare, ossia, avere l'uso della ragione. Non poté quindi nello stesso istante esistere ed usare la ragione.

Ma si può rispondere: l'essere può essere prima dell'operare o per priorità logica (di natura) o per priorità cronologica (di tempo). Ciò posto, è sufficiente che l'essere sia prima dell'operare per priorità logica (o di natura); non si richiede affatto che l'essere sia prima dell'operare per priorità cronologica (o di tempo). Così, per esempio, il sole, nello stesso istante cronologico (o di tempo) «esiste» ed «illumina», quantunque, logicamente (per natura), la illuminazione (l'atto d'illuminare) sia posteriore all'esistenza dello stesso sole (pur essendogli contemporanea per tempo e per durata).

La stessa cosa, del resto, si è verificata, oltreché nella Vergine, nella santificazione cosciente e meritoria di Cristo, degli Angeli e dei nostri progenitori. Così ritengono i teologi (compresi anche quelli che, secondo la sentenza «più comune», sostengono la contempo-

284

raneità della creazione e della elevazione all'ordine soprannaturale della grazia).

Concludendo: dopo aver veduto quello che non vi fu, nell'anima della Vergine, nel primo istante della sua esistenza (il peccato originale), siamo passati a vedere e ad indagare che cosa vi fu (la pienezza di grazia, superiore a quella finale di tutti i Santi presi insieme, la pienezza delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, il probabile uso della ragione con le sue conseguenze: santificazione cosciente, atti di fede, dedizione piena e irrevocabile a Dio ecc.).

I teologi hanno già scoperto pienamente che cosa non vi fu nell’anima di Maria in quel primo istante; ma non hanno ancora finito di scoprire che cosa vi fu, tutto quello che vi fu, ossia, tutti gli aspetti positivi della sua santità iniziale. L'ultima parola in tutto ciò la dirà forse soltanto la visione beatifica15.

15 Per tutta la questione e per un maggior svolgimento della medesima, può essere molto utile l'op. di Martinelli A., O.F.M., De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis. Roma, Academia Mariana 1950 (Bibl. Imm. Conc. - Tractatus et Disquisitiones, n. 2). Molto utili anche gli articoli dello stesso autore: «Ancora sull'uso della ragione concesso alla B. V. Maria nel primo istante della sua esistenza», in «Marianum» 17 (1955) p. 473-526; «Utrum et qua ratione B. Virgo Maria cooperata sit ad propriam sanctificationem», in «Virgo Immaculata», Acta Congressus Mariologici-Mariani, Romae anno 1954 celebrati, IX, Roma 1957, p. 90-115; «La santificazione cosciente e la visione beatifica della Madonna. Contributo di chiarificazione», in «Marianum», 23 (1961) p. 401-470. Altre indicazioni bibliografiche si possono trovare in «Marianum» 3 (1961), p. 428-429, nota 79.

16 Secondo il P. Martinelli, gli autori che dal secolo XV fino al 1950 han negato la santificazione cosciente di Maria SS. sarebbero solo una trentina, mentre coloro che l'hanno affermata sarebbero circa 400 (da lui esaminati), tra i quali cinque Dottori della Chiesa (S. Giovanni della Croce, S. Pietro Canisio, S. Francesco di Sales, S. Lorenzo da Brindisi e S. Alfonso M. de Liguori), vari Santi e Beati (S. Bernardino, S. Antonino da Firenze, S. Vincenzo Ferreri, S. Giovanni Eudes, S. Leonardo da Porto Maurizio, il B. Dionigi Cartusiano, il B. Claudio de la Colombière ecc.), eminenti teologi e Mariologi (Suarez, Vasquez, Caietano, Bàfiez, Contenson, Gotti, Billuart, Berti, Scheeben, Hugon, Terrien, Jansens, Lépicier, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, Parente, Boyer, De Aldama, Neubert, Plessis ecc.). Una trentina di Autori la presentano come «comune».

Non si può quindi qualificare una tale sentenza - come è stato fatto - per «bizzarra», «gratuita», «grottesca», «falsa» ecc., insegnata da autori «minori», «mediocri», «privi di formazione teologica» ecc.

Il primo ad attribuire di passaggio alla Vergine l'uso della ragione fin dal seno di sua madre pare che sia stato Giacomo Monaco, del sec, XI (Oratio in SS. Deiparae visitationem, n. 14, PG 127, 674c-675a).

Sezione II

I PRIVILEGI CONCESSI DA DIO A MARIA SS. NEL CORSO DELLA VITA

Si possono ridurre a tre:

1. l'immunità dal fomite della concupiscenza

2. l'immunità da qualsiasi colpa attuale

3. la perpetua verginità.

Tutti e tre sono intimamente connessi - come conseguenze - all'immunità della Vergine SS. dalla colpa originale.

I.

L'IMMUNITÀ DAL FOMITE DELLA CONCUPISCENZA

Il testo mariano del Concilio Vaticano II afferma che «presso i Padri, invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la tutta Santa e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura» (n° 56). Fu quindi - quale «nuova creatura» - come Adamo ed Eva prima della colpa, senza la concupiscenza.

Anche questo privilegio - conseguenza dell'Immacolato concepimento - fu concesso alla Vergine in relazione alla sua missione salvifica, affinché cioè avesse potuto adempierla - come si esprime il testo conciliare - «senza peso alcuno di peccato» (n° 56).

1. IN CHE COSA CONSISTE

La Vergine, durante tutta la sua vita, mai fu minimamente tormentata dallo «stimolo della carne» o concupiscenza.

Il fomite della concupiscenza (da concupiscere = bramare) consiste, essenzialmente, in una inclinazione disordinata dell'appetito sensitivo verso i piaceri sensibili contro l'ordine della ragione (S. Th. I-II, 9, 82, 3; III, 9, 15, 2 c.: De Malo, 9, 4, 5, 16). Gli effetti del fomite sono due: inclinazione al male e (conseguentemente) la difficoltà nel fare il bene (S. Th., III, q. 28, 3c; In III Sent., d. 3, q. 1, a. 2, q. 1, c.). Il soggetto del fomite è originariamente l'appetito sensitivo concupiscibile; diffusivamente però è ogni membro del corpo umano (Rom., 6, lect. 4).

Questo caposaldo della Teologia è stato egregiamente illustrato da S. Paolo nella Lettera ai Galati (5, 16-25). L'Apostolo, senza compromettere l'unità sostanziale dell'uomo, stabilisce in noi quasi due principi antagonisti, in lotta tra di loro: «la carne» e «lo spirito», insieme alle conseguenti «opere della carne ed «ai frutti dello spirito». Dice: «Orbene, io dico: procedete secondo lo spirito e non appagherete le opere della carne; perché la carne ha vo-

glie contrarie a quelle dello spirito, e lo spirito a quelle della carne: c'è opposizione radicale tra loro, affinché non facciate ciò che volete. Che se vi lasciate guidare dallo spirito, non siete più sotto la legge. Sono poi ben note le opere della carne, cioè, fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, malefizi, inimicizie, contese, gelosie, ire, caparbietà, discordie, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose simili a queste, che chi le commette, vi prevengo, come già ho fatto, non parteciperà al regno di Dio. Il frutto, invece, dello Spirito è carità, gioia, pace, pazienza, affabilità, bontà, fedeltà, dolcezza, temperanza; contro tali cose non vi è legge. Ora coloro che appartengono a Cristo, hanno crocifisso la carne con le sue passioni e le sue voglie. Se viviamo di spirito, seguiamo come norma lo spirito».

Altrettanto l'Apostolo asserisce nella lettera ai Romani (7, 18): «So infatti che il bene non abita in me, cioè nella mia carne; il volere sì è in mano mia, ma l'operare il bene no».

Lo «spirito» è la mente illuminata e guidata dallo Spirito Santo che abita nei giusti. La «carne» invece è la natura umana decaduta per il peccato originale, con tutte le sue cattive tendenze al piacere vietato, principalmente le tendenze dell'appetito sensitivo.

Lutero, seguito da Calvino, fondandosi sui testi dell'Apostolo (particolarmente su quello della Lettera ai Romani), identificava il fomite della concupiscenza col peccato originale e lo riteneva invincibile. La natura umana sarebbe stata da esso irrimediabilmente corrotta. La Chiesa però,

nel Concilio di Trento, nella sessione 5a e 6a (Denzinger-B., Enchir. Simb. et Def., n. 792) ha definito che il fomite della concupiscenza non è, propriamente parlando, un peccato, quantunque sia una conseguenza del peccato e inclini al peccato, non però irresistibilmente, poiché l'uomo può vincerla con la buona volontà e con l'aiuto della grazia divina (ottenuta con la preghiera umile e perseverante) guadagnando così meriti per la vita eterna. «Non si può impedire alla concupiscenza - diceva S. Francesco di Sales - di concepire il peccato; ma le si può impedire di darlo alla luce, di commetterlo».

La vita del cristiano perciò è una lotta continua tra lo spirito e la carne. La sua vita spirituale è un'opzione continua per la carità contro l'egoismo o per l'egoismo contro la carità. «La carne e lo spirito - scrive Luigi da Granada - sono come i due piatti di una bilancia: se si innalza uno, si abbassa necessariamente l'altro»

(Serm.2 per la terza domenica d'Avvento, Opere complete, Parigi 1862 t. I. p. 134).

2. LA CONNESSIONE DEL FOMITE COL PECCATO ORIGINALE.

Il fomite della concupiscenza - come l'abbiamo descritto è una conseguenza del peccato originale, del peccato cioè commesso da Adamo come capo del genere umano.

Oltre ai doni naturali (corpo ed anima) ed ai doni soprannaturali (grazia santificante, virtù infuse e doni dello Spirito Santo, non dovuti all'uomo e superiori alla sua natura) l'uomo aveva ricevuto da Dio anche i doni preternaturali (non dovuti alla natura umana, però conformi alla medesima). Questi doni preternaturali si riducono a tre: 1) l'immunità dal fomite della concupiscenza, ossia - come si è detto - dalle disordinate inclinazioni dell'appetito sensitivo; 2) l'immortalità del corpo e la conseguente immunità dalle malattie e da altre miserie; 3) la scienza infusa proporzionata alla vita ordinaria dell'uomo. Il primo e il secondo di questi tre doni preternaturali appartengono alla dottrina di fede definita (Conc. Trid., Denzinger-B., 792 e 788). Tutti questi doni (naturali, soprannaturali e preternaturali) furono concessi da Dio al nostro Capostipite ed a tutti i suoi discendenti a condizione però di un atto di obbedienza e sottomissione al munifico Autore di tanti doni. Il nostro Capostipite, indotto da Eva (sedotta, a sua volta, dal serpente diabolico) rifiutò un tale atto di obbedienza, e così perdette, per sé e per i suoi discendenti, tutti i doni gratuiti (soprannaturali e preternaturali) e rimase coi soli doni naturali (corpo ed anima, ossia, carne e spirito, che hanno - come si è detto - tendenze opposte).

Orbene, il primo fra i tre doni preternaturali è precisamente l'immunità dal fomite della concupiscenza. La S. Scrittura ha un discreto accenno alla perdita di questo dono, là dove dice che Adamo ed Eva erano ambedue nudi senza per questo arrossire; ma non appena ebbero commesso il peccato, si accorsero di essere nudi (ossia, intesero la ribellione dell'appetito sensitivo) e corsero a nascondersi e a coprirsi: era la prima esplosione del fomite della concupiscenza nel mondo.

Oltreché un effetto (conseguenza penale), il fomite è anche, e,

più ancora, un segno del peccato originale, ossia, - come spiega S. Tommaso - il fomite entra nella costituzione stessa del peccato originale, non già come elemento formale (l'allontanamento cioè dal bene incommutabile, che è Dio, con la perdita della giustizia originale), ma come elemento materiale (il rivolgimento disordinato ai beni vani e passeggeri)

per cui l'appetito sensitivo, invece di essere soggetto all'appetito razionale (la volontà, che è superiore), le si ribella, come l'appetito razionale stesso si era ribellato a Dio (De malo, q. 4, a. 2; In I Sent. Dist. XXX, q. 1 a. 1). Il fomite della concupiscenza, questa conseguenza penale del peccato originale, rompendo l'armonia fra l'appetito sensitivo e l'appetito razionale, è per tutti una sorgente inesausta ed inesauribile di tentazioni, di cadute, di miserie fisiche e morali che umiliano l'uomo.

Ciò premesso, diciamo che Gesù - per diritto della sua unione ipostatica - e Maria SS. - per il privilegio del suo immacolato concepimento - non conobbero affatto e non poterono conoscere il fomite della concupiscenza e i suoi umilianti fastidi. Indubbiamente, sia Gesù sia Maria, Madre sua, ebbero tutti e due, come ciascuno di noi, i sensi esterni ed interni, una intelligenza viva, i desideri destati dagli oggetti sensibili, insieme alle passioni (o propassioni) dell'appetito sensitivo; ma tutto ciò fu pienamente sottoposto alla ragione e al superiore ordine soprannaturale. Nessuno dei moti dell'appetito sensitivo si svegliò in loro senza il permesso dell'appetito razionale (la volontà), di modo che tutto, in Loro, si svolse in perfetta armonia con la loro volontà soprannaturalizzata. Essi furono, sotto questo aspetto, come i nostri progenitori prima della colpa. Si verificò, quindi, in loro, un reale elemento di grandezza. Essi furono come uno Stato in cui tutti i sudditi sono perfettamente subordinati al capo, senza delitti e senza repressioni.

Ciò premesso, diciamo:

«In Maria SS. - come pure in Cristo - non vi fu il fomite né in atto primo, né in atto secondo».

Per fomite in atto primo s'intende la concupiscenza abituale (senza attuali movimenti disordinati); mentre per fomite in atto secondo s'intende la concupiscenza in atto, ossia, i movimenti disordinati della medesima. Tra il fomite in atto primo e quello in atto secondo, vi è la stessa differenza che corre tra il fuoco che non brucia (perché coperto dalla cenere) e il fuoco che attualmente brucia,

291

L'immunità di Maria SS. dal fomite in atto secondo viene ammessa da tutti i teologi cattolici, anche da quelli che ammettevano (come conseguenza del peccato originale contratto) il fomite in atto primo. Costoro (S. Tommaso ecc.) ammettevano che il fomite, fin dall'inizio, era stato legato in Maria SS. (in modo che non avesse movimenti disordinati); e poi, allorché concepì il Figlio di Dio, sarebbe stato completamente estinto. La vera dottrina è che il fomite fu escluso da Maria SS. perché fu preservata dal medesimo (come è stata preservata dal peccato originale). Non vi fu, perciò, né in atto primo né in atto secondo.

Non vi fu, innanzitutto, il fomite in atto secondo. Questa sentenza è certissima e comunissima.

Per provarla, alcuni teologi la vedono implicitamente contenuta nelle parole della Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus» di Pio IX, ove si dice che Maria SS. fu «sempre libera da ogni macchia di peccato e tutta bella e perfetta» (cfr. Tondini, Le Encicliche ..., p. 31). La macchia di peccato - dicono - è morale (il peccato stesso) e fisica (i moti disordinati della concupiscenza). S. Paolo chiama il fomite semplicemente «peccato» (Rom 6, 12). Inoltre, nella stessa Bolla, si dice che, fin dal suo primo istante, Maria SS. «fu dotata di quella pienezza di innocenza e santità di cui non si può in alcun modo concepire altra maggiore all'infuori di Dio» (ibid.), e che Maria SS. fu «purissima di anima e di corpo» (I. c., p. 19): asserzioni, anche queste, inconciliabili coi moti disordinati della concupiscenza.

Osserva giustamente il Suarez che gli istinti sregolati sono sempre materialmente perversi e che solo per la nostra impossibilità di evitarli senza prestarvi il libero consenso della volontà) essi sono formalmente peccato (De mysteriis vitae Christi, disp. 4, sect. 5).

Pio XII afferma che la Madre Immacolata non ha neppure «conosciuto la tentazione se non fuori di sé» (Discorso «Con particolare gioia» del 25 ottobre 1942. Discorsi e Radiomessaggi,

IV, 246- 247). Orbene, se avesse sperimentato i movimenti disordinati della concupiscenza, avrebbe conosciuto la tentazione dentro di sé (e non già «fuori di sé»).

Questa verità può dirsi inoltre implicitamente contenuta in molte espressioni di Padri e di Dottori della Chiesa ove si esalta il massimo grado di purezza e di santità di Maria SS. sia quanto all'anima sia quanto al corpo.

292

Né mancano asserzioni esplicite. Così, per es., S. Efrem si esprime: «Santo è il suo corpo, pia l'anima sua, pura la sua mente - la sua intelligenza nitidissima - nel suo senso è compiutissima, casta, mite, soave, esimia e piena di bellezza» (cfr. Ricciotti, Inni alla Vergine, p. 12). Esichio di Gerusalemme asserisce che «il fumo della concupiscenza non la toccò e il verme della voluttà non la lese» (Serm, 4, PG 96, 1465-1466). S. Giovanni Damasceno appella la Vergine «libro sigillato, immune da ogni libidinoso contagio» (Homil. 2 in Nativ. B.M.V., n. 7, PG 96, 691-692). Giorgio di Nicomedia la chiama «fonte coperto ... nel quale non è stato trovato alcun rimasuglio del torbido loto» (Oratio in SS. Deiparae ingressum in Templum, PG 100, 1425-1426).

«Negli altri Santi - dice Riccardo da S. Vittore - si ritiene cosa magnifica il fatto di non essere stati espugnati dai vizi; nella Vergine invece è cosa magnifica il fatto di non essere stata mai, neppure minimamente, oppugnata dai vizi» (De Emman., 1. II, 31, Rothomagi 1650, p. 312). E Adamo da S. Vittore cantava: «Salve a Te, Madre divina - dalle spine senza spina - dello spineto gloria - Noi spineto, del peccato - dalla spina vulnerato - ma Tu senza spina»[1].

Il fomite della concupiscenza in atto secondo viene escluso in forza dei principi della Mariologia.

Viene escluso dalla Maternità divina. Ripugna, infatti, considerare in balìa di appetiti perversi quella carne dalla quale avrebbe dovuto prendere la sua carne il Figlio di Dio. Viene escluso, inoltre, dall'associazione di Maria SS. alla rigenerazione soprannaturale alla vita della grazia di tutta l'umanità, ossia, viene escluso dalla sua cooperazione alla Redenzione del genere umano: il fomite della concupiscenza in atto secondo, infatti, inclinando al peccato, anziché aiutare, avrebbe ostacolato l'opera di liberazione dal peccato.

Si può anche aggiungere che Maria SS. fu immune - come diremo - da qualsiasi peccato attuale o imperfezione morale: cosa impossibile se fosse stata soggetta ai movimenti disordinati dell'appetito sensitivo, i quali prevengono la ragione e con tanta frequenza spingono al peccato.

---

1 «Salve, Verbi sacra parens - flos de spinis spina carens - flos spineti gloria. - Nos spinetum, nos peccati - spina sumus cruentati - sed tu spinae nescia». (Sequentiae. In Assumpt. B.M.V., PL 196, 1052).

293

Si potrebbe forse obiettare: se Maria SS. - che è il prototipo dei redenti - fu immune dai movimenti disordinati dell'appetito sensitivo a differenza di noi che gemiamo sotto il peso della carne ribelle, non ne segue forse che fu troppo facile per Lei - a differenza di noi - fuggire il male e praticare il bene, e acquistare meriti? ...

Questa obiezione - evidentemente - suppone che l'unica lotta ardua e penosa sia contro i movimenti disordinati della concupiscenza. In realtà, vi sono, oltre a questa, altre lotte ben più ardue e penose, lotte sconosciute a tutti gli altri uomini. Ne è prova la vita stessa del Verbo Incarnato (privo, come Maria, del fomite in atto secondo) e quella di Maria. Essi, infatti,

dovettero lottare non già «contro la carne e il sangue», ma «contro i dominatori del mondo delle tenebre, contro gli spiriti maligni dell'aria» (Ef.6,12), ossia, contro il serpente infernale e la razza di lui (Gen. 3, 15), per redimere il genere umano dalla schiavitù del medesimo, causata dal peccato. E lottarono fino al punto che il Verbo Incarnato divenne il «Crocifisso» e la Madre del Verbo Incarnato «l'Addolorata» per antonomasia. Non fu quindi neppure per loro tanto facile fuggire il male e praticare il bene. Riguardo poi al merito, è necessario tener presente che la sola difficoltà nell'esercizio delle virtù non aumenta il merito (S. Th, I-II, q. 114, a. 4, ad 2). Se la difficoltà, per se stessa, aumentasse il merito, ne seguirebbe che le virtù sarebbero tanto meno meritorie quanto più sono perfette, poiché la loro perfezione facilita l'esercizio delle medesime. Ciò che le rende meritorie non è già la difficoltà, ma è l'amore, la prontezza e la costanza con cui esse vengono praticate. La difficoltà, in tanto aumenta il merito dell'azione virtuosa in quanto esige una maggiore intensità di amore per superarla (S. Th. II-II, q. 2, a. 2, ad ss.

Oltre alla immunità dal fomite in atto secondo, va anche escluso, da Maria SS., il fomite in atto primo (ossia, la stessa concupiscenza abituale). È una sentenza oggi comunissima fra i Teologi. Quantunque, infatti, la concupiscenza sia agli uomini naturale, tuttavia, nell'ordine presente, è, di fatto, effetto e conseguenza del peccato originale.

Va escluso in forza del principio mariologico della analogia e somiglianza con Cristo, ed in forza del principio di eminenza.

Analogia o somiglianza con Cristo, in primo luogo. Data, infatti, l'associazione di Maria SS. alla stessa missione redentrice di Cristo, Essa dovette in tutto essere simile a Lui. Orbene, in Cristo non

294

vi fu il fomite neppure in atto primo. Non vi dovette essere perciò neppure in Maria.

In forza del principio di eminenza, non si può negare a Maria ciò che fu concesso ad altri, ai nostri progenitori (a meno che non esiga diversamente l'economia della Redenzione). Orbene, ad essi, all'inizio della loro esistenza, fu concesso da Dio il dono di perfetta integrità che esclude il fomite in atto primo. Non poté quindi essere negato, un tale dono, a Maria; tanto più che il fomite sarebbe stato contrario alla sua missione corredentrice.

295

II.

L'IMMUNITÀ DI MARIA SS. DAL PECCATO ATTUALE

Il Concilio Vaticano II si è limitato ad insegnare che la Vergine di Nazareth abbracciò «con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato la volontà salvifica di Dio» (n° 56).

Anche questo privilegio perciò è in funzione della missione di Maria nella storia della salvezza.

Ella è modello della Chiesa «nella perfetta unione con Cristo» (n° 63). La Chiesa, «nella Vergine», «ha già raggiunto la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga» (cfr. Ef. 5, 27), (n° 65).

Preliminari

1. Motivo DELLA QUESTIONE

Il fomite della concupiscenza rimane in tutti, anche dopo il battesimo. Rimane «ad agonem» (Concil, Trid., Denzinger-B., n. 792). Il Battesimo, infatti, risana l'uomo quanto all'assoggettamento dell'appetito razionale a Dio, ma non già quanto all'assoggettamento dell'appetito sensitivo all'appetito razionale, ossia, non restituisce il dono preternaturale dell'integrità. Questo fomite - dice S. Tommaso - «durante questa vita, non viene mai tolto completamente» (S. Th., I-II, q. 74, a. 3, ad 2). Ciò posto, l'uomo - prosegue il Santo Dottore - «con la sua ragionevole volontà, può bensì reprimere i singoli movimenti disordinati della sensualità se li preavverte, ma non già tutti in globo - Per esempio, può evitarli rivolgendo il pensiero a qualche altra cosa. Può però darsi il caso che, mentre l'uomo rivolge il pensiero a qualche altra cosa, possa insorgere, anche intorno a quest'altra cosa, qualche movimento disordinato (come, per esempio, allorché uno, volendo evitare i movimenti della concupiscenza, distoglie il suo pensiero dai diletti sensuali per rivolgerlo al-

la scienza e insorge, a volte, qualche movimento improvviso di vana gloria). L'uomo perciò - conclude il Santo Dottore - può evitare i singoli movimenti disordinati, ma non già tutti, a causa della suddetta corruzione (il fomite della concupiscenza); per il fatto però che (l'uomo) può evitare i singoli movimenti disordinati (quantunque, per la ragione suddetta, non possa evitarli tutti), ciò solo è sufficiente per avere il peccato volontario (ibid.). Si tratta, evidentemente - come spiega lo stesso Angelico (Lc., ad 3) - di un peccato imperfetto (di una semplice imperfezione), poiché si tratta, nel caso in questione, di un atto umano imperfetto nel genere dei costumi.

Ciò posto, siccome tutti gli uomini - ad eccezione di Maria SS. - hanno il fomite della concupiscenza, ne segue che tutti gli uomini - ad eccezione di Maria SS. - abbiano per lo meno quei peccati veniali che si chiamano «imperfezioni» morali (peccati veniali semi-deliberati). Per questo S. Giovanni ammoniva i fedeli con queste parole: «Se diremo di non aver peccati, inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi» (I Giov. 1, 8). E S. Giacomo: «In molte cose manchiamo tutti» (Giac. 3, 2). Conseguentemente, il Concilio di Trento emetteva questa definizione: «Ohi dirà che l'uomo, una volta giustificato, possa evitare, durante tutta la sua vita, tutti i peccati veniali, senza uno speciale privilegio di Dio ... sia anatema». (Sess. VI, can. 23, Denzinger-B., n. 833).

La presente questione verte, in definitiva, sulla santità di Maria.

La santità infatti - come si è espresso lo ps.-Dionigi l'Areopagita - non è altro che una «libera, perfetta e del tutto immacolata mondezza da ogni macchia di peccato» (De divinis nominibus, cap. XII).

2. ERRORI

La prima nota stonata sulla santità di Maria pare che si trovi presso TERTULLIANO (+222-233), vittima del rigorismo montanista. Egli ammette che la Vergine «fu spiritualmente santificata per opera di Cristo da tutti gli inquinamenti» 1. Il difetto principale attribuito da Tertulliano alla Vergine sarebbe quello della fede alla persona e alle parole del Figlio (Adv. Marc., IV, 19, PL 2, 434 a;

---

1 «Spirituaiiter ab omnibus inquinamentis sanctificatam esse per Christum» (Tertulliano, De carne Christi, 20, PL 2, 832).

297

Adv. Judaeos, IV, 2, PL 2, 392). Per questa ragione Tertulliano appella la Vergine «figura della Sinagoga», la quale è tipo dell'incredulità (De carne Christi, PL 2, 814). I testi di Tertulliano tuttavia - è necessario riconoscerlo - sono poco chiari, per cui non è facile comprendere che cosa abbia voluto realmente asserire, In ogni modo, Tertulliano, avendo defezionato dal cattolicesimo, non può essere addotto come teste della dottrina cattolica.

Ammisero poi - come diremo - vari difetti nella Vergine alcuni Santi Padri e, in modo particolare, i Protestanti del secolo XVI.

3. MARIA SS. NON SOLO FU SENZA PECCATO ATTUALE, MA FU ANCHE MORALMENTE IMPECCABILE.

Asseriamo perciò due cose: la che la Vergine, pur essendo vissuta fra i peccatori, fu, di fatto, immune da qualsiasi colpa attuale; e 2° che fu moralmente impeccabile. Diciamo moralmente impeccabile, non già metafisicamente impeccabile (come lo è Dio) o fisicamente impeccabile (come lo sono i Beati in cielo, pei quali è fisicamente impossibile defezionare da Dio).

Questa tesi viene provata con validi argomenti presi dal Magistero Ecclesiastico, dalla Sacra Scrittura, dalla Tradizione e dalla stessa ragione teologica.

I. Il Magistero Ecclesiastico

1. LA DEFINIZIONE DEL CONCILIO DI TRENTO

L'immunità di Maria SS. da qualsiasi colpa attuale è una verità di fede, definita dal Concilio di Trento, nella Sessione VI, can. 23. Il Concilio, infatti, (colpendo di anatema chi avesse osato dissentire) dopo aver asserito che nessun uomo giustificato può evitare per tutta la vita tutti i Peccati anche veniali, se non per uno speciale privilegio di Dio, aggiunge: «secondo che la Chiesa ritiene circa la B. Vergine» (Denzinger-B., n. 1073). II P. Merkelbach ha obiettato: «Non è di fede, perché non si dice che la Chiesa lo crede, ma soltanto lo

298

ritiene» (Mariologia, p. 2, q. 2, n. 63). Ma occorre tener presente che in vari casi i verbi «credere» e «tenere», secondo il modo stesso di parlare del Concilio di Trento, si equivalgono perfettamente. Così, per es., nella formula di professione di fede, il Concilio dice: «Costantemente ritengo (teneo) l'esistenza del Purgatorio». In questo caso il verbo «tenere» (teneo) significa, evidentemente, «credere» (credo).

Si sa, inoltre, che l'espressione «come ritiene la Chiesa» non piacque al Generale dei Domenicani perché - Egli osservava - si suol dire cosa ritenuta dalla Chiesa soltanto quella che è definita con un decreto speciale (cfr. Concilium Trid., 5, 427). Infine, questa interpretazione è stata data dai Teologi sia Tridentini (partecipanti al Concilio, quali Soto, del Vega) sia post-tridentini (Canisio, de Medina, Henriquez, Suarez, Novati, Vega, Lugo, Vasquez, Ripalda ecc.), eccettuato soltanto il Silvio (cfr. De Aldama A., S.J., El valor dogmatico de la doctrina sobre la

inmunidad de peccado venial en Nuestra Senora. In «Archivo Theol6gico Granadino» 9 [1940], 52-67).

È anche bene tener presente che al Concilio di Trento fu da alcuni proposta la formula «come piamente crede la Chiesa»; ma una tale formula venne scartata perché si tratta di una verità che è «tenuta» dalla Chiesa e non soltanto «piamente creduta».

2. L'ASSERZIONE DELLA BOLLA «INEFFABILIS DEUS»

2. La Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus» di Pio IX, afferma che Maria fu «sempre libera da ogni macchia di peccato (cfr. Tondini, Le Encicliche, 31, 49).

3. L'ASSERZIONE DELL'ENCICLICA «MYSTICI CORPORIS»

3. Pio XII ha affermato che Maria «fu immune da ogni macchia sia personale sia ereditaria» (Litt. Encycl. «Mystici Corporis Christi», cfr. AAS 35 [1943] 248) e «mai si allontanò neppur minimamente dai precetti e dagli esempi del suo divin Figlio» (cfr. Tondini, I.e. 741), per cui «dov'è Maria non è Satana» (Tondini, l.c. 777).

299

II. La Sacra Scrittura

La nostra tesi vi si trova in modo implicito sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

1. NELL'ANTICO TESTAMENTO.

Nel Protovangelo (Gen. 3, 15) viene predetta esplicitamente una inimicizia assoluta di Maria con Satana (inimicizia identica a quella di Cristo con Satana); viene perciò predetta implicitamente l'immunità di Maria da qualsiasi peccato (sia originale che personale), poiché l'amicizia con Satana si ha mediante il peccato.

2. NEL NUOVO TESTAMENTO.

Nel saluto dell'Angelo, Maria SS. vien detta esplicitamente «piena di grazia» (Lc 1, 28), senza alcun limite di tempo e, perciò, implicitamente immune da qualsiasi peccato sia mortale (perché toglie la grazia) sia veniale (perché diminuisce il fervore della carità e, perciò, intacca la pienezza della grazia).

Per questo la Chiesa, nella sua liturgia, applica alla Vergine quelle parole del Cantico dei Cantici «Sei tutta bella, o amica mia, e macchia non è in Te» (Cant. 4, 7).

Le difficoltà che i Protestanti traggono dai Vangeli contro l'immunità di Maria SS. da qualsiasi benché minimo peccato attuale, alla luce di una sana e oggettiva esegesi, svaniscono come neve al sole. Anziché interpretazione, esse sono un vero travisamento delle parole del Vangelo.

3. TESTI BIBLICI APPARENTEMENTE CONTRARI

1. La domanda di Maria SS. all'Angelo («In che modo avverrà ciò?...») non insinua affatto incredulità da parte di Maria, ma significa soltanto richiesta di una spiegazione del modo con cui si

300

verificherà in Lei il fatto annunziatole dall'Angelo e da Lei creduto. Ed è precisamente a questa fede da Maria prestata alle parole dell'Angelo che allude Elisabetta allorché, edotta dallo Spirito Santo (al quale si può ben credere più che a Lutero) esclamò: «Beata colei che ha creduto che avrebbero compimento le cose a lei dette dal Signore» (Lc 2,45).

2. La pretesa colpevolezza di Maria nello smarrimento di Gesù dodicenne nel Tempio (Lc 2, 41-52) non ha alcun solido fondamento. La Madonna e S. Giuseppe, infatti, «non si accorsero» che Gesù era rimasto a Gerusalemme, poiché «credevano che Egli fosse nella comitiva» (la stessa Scrittura perciò scusa la madre e Giuseppe per lo smarrimento). Solo alla prima tappa del viaggio di ritorno (dopo 16 Km. di cammino) si accorsero dell'assenza di Lui. Non si può perciò parlare di negligenza o di imprudenza da parte di Maria. Tanto meno si può accusare di disperazione pel dolore della perdita, poiché di ciò non vi è la minima ombra nelle parole di ovvio ineffabile dolore rivolte dalla Vergine al Figlio.

3. Le parole di Simeone: «E una spada trapasserà l'anima tua» (Lc 2, 35) non possono in alcun modo significare il dubbio che avrebbe tormentato l'anima di Maria durante la passione e morte del Figlio. Non vi è nulla, sia nel testo sia nel contesto, che possa appoggiare o giustificare un tale significato. È anzi escluso dalle parole sia antecedenti, sia conseguenti. Le parole antecedenti («segno di contradizione») annunziano l'opposizione di cui sarebbe stato oggetto Gesù durante la sua vita e, in modo particolare, durante la sua passione. La congiunzione «e», la quale unisce le due frasi, indica l'intimo nesso fra di esse, per cui «la spada» che trapassa l'anima di Maria non è altro che il simbolo dei dolori ineffabili da Lei sofferti particolarmente al piede della croce del Figlio. È in questo modo, inoltre, che si verifica ciò che vien detto nelle parole susseguenti e finali («affinché siano svelati i pensieri di molti cuori»). Gli uomini, infatti, prendendo partito pro o contro Gesù, manifesteranno i loro pensieri e i loro sentimenti più segreti. Il testo evangelico, attribuendo questo risultato unitamente a tutti e tre i membri della profezia viene ad escludere, dalle parole «E una spada ...», qualsiasi idea 'che non sia quella dei dolori di Maria quale partecipazione dei dolori del Figlio, per l'identico scopo.

4. Anche il testo giovanneo «Che è a me e a te, o donna» (Gv.2,4) non contiene alcun biasimo per un supposto difetto com-

301

messo da Maria. Ne è prova il seguito dell'avvenimento. Gesù, infatti, compie ciò che la Madre gli aveva chiesto; e la Madre aveva immediatamente compreso che Egli l'avrebbe senz'altro accontentata, poiché disse tosto ai servi di mettersi a disposizione del Figlio.

Non vi è quindi neppure l'ombra di qualsiasi difetto da parte di Maria. Vi è soltanto il fulgore della virtù, ossia, della sua squisita e delicata carità verso il prossimo (verso gli sposi i quali si sarebbero trovati ben presto in un grave imbarazzo)2.

III. La Sacra Tradizione

«Presso i Padri - afferma il Concilio Vaticano II - invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la tutta santa e immune da ogni macchia di peccato» (n° 56).

Non è difficile documentare, storicamente, questa asserzione conciliare.

1. NEL SECOLO II, l'idea che il popolo cristiano dell'età subapostolica aveva della santità di Maria si può vedere riflessa nel PROTOVANGELO di GIACOMO. Ivi infatti l'autore di questo antichissimo apocrifo (della seconda metà del sec. II) pone sulle labbra di Santa Anna, dopo la nascita di Maria, un cantico di ringraziamento in cui, tra l'altro, dice: «E m'ha dato il Signore un frutto di giustizia unico (e) molteplice nel suo cospetto» (VI, 2). Viene poi presentata dal Sommo Sacerdote come «una fanciulla senza macchia agli occhi di Dio» (X, 5). Non senza motivo da S. Giuseppe viene qualificata come «prediletta da Dio» (XIII, 2).

S. IRENEO, a sua volta, attribuiva ad un particolare intervento di Dio «la purezza» di Maria: «Egli stesso l'ha fatta pura»: «ipse

---

2 Secondo molti interpreti, la risposta di Gesù alla Madre avrebbe avuto questo significato: «Lascia fare a me! ... Non ti preoccupare! ... Non è forse giunta la ora mia? ...». La forma interrogativa si trova nel Diatessaron di Taziano e presso S. Gregorio di Nissa (PG 44, 1308). Si sa, del resto, che, nei testi greci del Nuovo Testamento, non è rara l'omissione del punto interrogativo nelle frasi in cui un tale senso interrogativo è indicato dal contesto. In realtà, poi, l'ora di Gesù era di già venuta, poiché stava per iniziare il suo ministero pubblico e il Battista aveva di già reso pubblica testimonianza alla sua divinità e alla sua missione.

puram fecit» (Adv. haer., I. IV, c. 33, 11, PG 7, 1080). Parlando però della risposta data da Gesù alla Madre sua durante il banchetto di Cana, il Santo vescovo di Lione asserisce che Gesù, respinse la sua fretta intempestiva: «repellens eius intempestivam festinationern» (L. III, c. 16, 7, col. 926). Ma una tale «intempestività» si riduce al fatto che la Vergine, nel suo caritatevole intervento a favore degli sposi, fece la sua domanda - come risulta dal contesto - in un momento «non opportuno», per la semplice ragione che ignorava «l'ora» prestabilita dal Padre. Ma l'ignoranza di una cosa (che non era tenuta a sapere) non costituisce una imperfezione.

S. Ireneo, inoltre, asserisce che l'obbedienza di Maria ha annullato per sempre la disobbedienza di Eva; ed esalta la fede con la quale Maria ha posto rimedio all'incredulità di Eva3.

2. NEL SECOLO III. Molto espressiva, nella sua veste metaforica, è la testimonianza di S. IPPOLITO ROMANO (+235), discepolo di S. Ireneo. Egli si rifiuta di attribuire alla Vergine qualche difetto o imperfezione. Dai frammenti delle sue opere che ci rimangono, appare che Egli riteneva Maria immune da ogni peccato personale. «Il Signore poi - dice - era immune dal peccato, costruito, secondo l'uomo, con legni non soggetti a putrefazione, cioè dalla Vergine e dallo Spirito Santo, ricoperto, dentro e fuori, come dal purissimo oro del Verbo di Dio» (Frammento citato da Teodoreto, PG 10, 864- 865). La Vergine perciò è un legno

«incorruttibile». In un altro testo, la Vergine viene paragonata all'Arca, indorata con oro mondo, dentro dal Verbo, fuori dallo Spirito Santo (In Danielem, 6, PG 10, 3382 ss.).

ORIGENE (+253) ha esaltato in modo mirabile la perfezione, ossia, l'esimia santità di Maria. Su di essa «Egli ha, infatti, una dottrina ascetica e mistica completissima, culminante in un tipo ideale che egli chiama il perfetto (***) e lo spirituale (***), giammai lo gnostico, al contrario del suo maestro Clemente, e che è una delle sorgenti del monachesimo primitivo. Egli vede tuttavia nel-

---

3 «Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutiones accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem» (L. IV, c. 22, n. 4, col. 959-960).

l'azione apostolica lo sfociamento naturale della contemplazione: tale dev'essere il caso di Maria» (Crouzel H., S.]., Marie, modèle du spirituel et de l'apotre selon Origene, in «Ét. Mar.», a. 1962, p. 10). Maria dunque, secondo Origene, è il tipo del perfetto apostolo. Ella - secondo Origene - è la sola donna che incarna il tipo dello spirituale, ossia, del «perfetto». Ella ha davvero deposto «la debolezza femminile» (In Lc., homil. VIII, 1, cfr. «Sources Chrétiennes», n° 87, Paris 1962, p. 165).

Nei frammenti (non però nelle opere sicuramente origeniane) la Vergine viene appellata «santa», «tutta santa». Secondo Origene, la benedizione che la Vergine ha ricevuto dallo Spirito Santo il quale parlava per bocca di Elisabetta, è la garanzia della sua santità (In Lc, homil. VII, 4, ibid, p. 159). Ma la causa principale della sua santità o perfezione morale, quella che la rese, tra le donne, la primizia della verginità, fu lo Spirito Santo che scese su di Lei nell’annunziazione e la riempì apportandole una grazia eccezionale della sua ombra e la presenza dell'Uomo-Dio in Lei che la ricoprì della sua ombra, ossia, con la sua anima umana e in cui non vi è ombra di peccato (In Mt. Comm., X, 17, GCS 21, 29 [Klostermann Benz]); In Lc, homil. VII, 2, ibid, p. 157).

La perfezione cristiana - secondo il celebre esegeta Alessandrino - consiste nell'unione dell'anima con Dio, per cui essa diventa «un solo spirito» con Lui. Il Verbo poi istruisce l'anima per mezzo dei libri sacri, mediante l'assidua e diligente meditazione dei quali si viene a partecipare alle nozze col Verbo, ossia, all'unione con Lui (Homil. X in Gen., PG 12, 220). Orbene, Maria e «solo Maria» era «piena di grazia», «era santa», «aveva la scienza della legge e quotidianamente meditava i vaticini dei Profeti» (Homil. VI in Lc, 7, ibid. p. 149; PG 13, 1816).

Anche prima dell'Annunziazione perciò la Vergine era una fanciulla tutta protesa verso la perfezione. In occasione poi dell'Incarnazione, nella discesa dello Spirito Santo sulla Vergine e nell'adombrazione del Verbo, Origene vede una delle principali sorgenti della esimia santità di Maria. «Maria, degnissima di suo Figlio». Ciò non ostante, nella domanda rivolta da Maria all'Angelo («In che modo avverrà ciò... ?»), Origene ha veduto un atteggiamento di «incredulità» motivato dalla impossibilità naturale di un concepimento senza opera d'uomo (In Gen., hom. 1, GCS, Origenes Werke, VI, 18, 23 ss.). Ma dal testo e contesto, l'atteggiamento della Vergine

- secondo Origene - anziché d'incredulità, appare un atteggiamento di sospensione e d'imbarazzo.

Parlando poi della visita di Maria ad Elisabetta, Origene interpreta in modo spirituale la sollecitudine di Maria nel «salire sui monti» (simboleggianti le altezze della perfezione). Lo Spirito Santo di cui era ripiena la spingeva verso le altezze della perfezione, non trovando in Lei resistenza, ma buone disposizioni. «Era necessario che Maria, degnissima della sua Prole divina, salisse verso la vetta dei monti [le altezze della perfezione] e vi rimanesse» (In Lc, hom. VII, GCS, Origene Werke IX, 41 ss.).

Maria va da Elisabetta e la saluta per prima. Origene rileva che la Vergine ha agito così perché è «piena di delicatezza verso tutti gli esseri» (Frammento su Luca 1, 40, ibid, p. 477 [Fournier]). «Maria, che è superiore, va verso Elisabetta, che è inferiore ... e c'insegna così la modestia» (In Jo. comm., VI, 491, ibid, p. 16 [Preuschen]).

Commentando poi le parole di Maria sul «Magnificat»: «Ha riguardato Dio la bassezza della sua serva», Origene rileva che con quelle parole era come se uno dicesse: «Ha riguardato la giustizia della sua serva, ha riguardato la temperanza, ha riguardato la fortezza e la sapienza. È cosa conveniente infatti che Egli riguardi le virtù». Esalta inoltre l'umiltà (in Lc, hom. VIII, Origenes werke IX, 47-51). Secondo alcuni autori, Origene sarebbe stato il primo a dare alla Vergine il titolo di «Tuttasanta» (navayia) (cfr. Ortiz de Urbina I, E.J. La Mariologia nella Patrologia Orientale, Roma 1952, p. 96).

Non ostante tutto ciò, nella «spada del dolore» predetta alla Vergine dal santo vecchio Simeone (Lc 2, 34-45), Origene - per primo - vide il dubbio di Maria sulla divinità del Figlio e lo scandalo al quale sarebbe stata soggetta per la Passione e morte di Lui; e ciò, in forza del principio che, se Maria non avesse avuto alcun peccato, non sarebbe stata redenta da Cristo (In Lc, homil. 1 7, I.e. § 57) 4; ed anche perché supponeva gli Apostoli più perfetti di

---

4 Secondo il P. Alonso, «a) ciò che Origene attribuisce alla Vergine non è necessariamente un "peccato" attuale come lo intendiamo oggi, ma va spiegato secondo il significato che diamo oggi all'espressione "natura vulnerata", ossia, nel senso che diamo oggi al peccato "originale".

«Origene, a nostro modo d'intendere, escluderebbe dalla Vergine il peccato "attuale", come l'intendiamo oggi; includerebbe però, come lo fecero i migliori Scolastici, il peccato originale... Comunque, dal testo e dal suo contesto si deduce

Maria (se si sono scandalizzati gli Apostoli, a fortiori si è scandalizzata Maria)! ...

3. NEL IV SECOLO possiamo distinguere il pensiero di varie Chiese, sia in Oriente che in Occidente.

1) *In Oriente*

La Chiesa siriaca escludeva nella Vergine ogni macchia, per quanto piccolissima. «Tu (o Cristo) - cantava S. Efrem - e la Madre tua (Maria) siete i soli completamente puri: nessuna macchia infatti è in te, o Signore, e nessuna macchia è nella Madre tua» (S. Ephraemi Syri, Carmina Nisibena, Lipsiae 1866, p. 29, ed. Bickell). Nell'inno I asserisce che la Vergine è «piena di tutte le virtù» (cfr. Lamy Th. I, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones, t. II, Mechliniae 1886, p. 529). E nell'inno XIII canta: «i cherubini dal quadruplice volto non sono pari a Te nella santità, i serafini dalla settupla ala rimangono eclissati dal decoro della tua bellezza. E neppure ti sono pari nella purezza le legioni degli Angeli del cielo» (ibid., p. 578).

Nella Chiesa Alessandrina, S. ATANASIO (+373) fu come abbagliato dalla purezza verginale di Maria, come appare dall'opuscolo De virginitate che gli viene da molti attribuito. Egli è solito parlare della Santa Vergine (De Synodis, n. 25 ss., PG 26, 726 ss.). La vita di Maria - secondo il S. Dottore - fu veramente celestiale (cfr. Lettere sulla verginità, traduz. dal copto in «Le Muséon», 42 [1929], p. 146 e 159). Il Verbo la scelse per Madre a causa della sua illibata purezza (ibid.); e S. Paolo si sarebbe ispirato a Lei nel consigliare la verginità (ibid., p. 247). La vita di Maria è luce e guida per le vergini, come le Sacre Lettere sono guida e luce per noi (ibid., p. 255). È Lei, la Vergine per antonomasia, che presenterà

---

con certezza che Origene procede come uno scientifico il quale propone un'interpretazione propria "curiosa", fino al punto, a nostro modo di vedere, di non temere di opporsi all'interpretazione dei "semplici": una ragione di più per asserire con certezza che Origene manifesta, se non propriamente parlando una corruzione della tradizione, come vuole Newman, un disaccordo con la fede popolare. Questa domanda di Origene: "Quid?, putamus ..." lo suppone» (Alonso J.M., C.M.F., La espada de Simeon [Lc 2, 35a] en la exégesis de los Padres, in «Maria in S. Scriptura», vol. IV, p. 230-231).

un giorno le vergini al Signore, a Cristo; il Signore poi «le presenterà al Padre e dirà: Tutte queste furono e sono simili a Maria, mia Madre!» (ibid., p. 248).

Anche nell'antichissima preghiera «Sub tuum praesidium» (della fine del sec, III) che ebbe poi assai presto una vasta risonanza nei testi liturgici della Chiesa bizantina, copta, ambrosiana e romana, è degna di rilievo l'esclamazione finale: «o sola pura e benedetta!» (cfr. Cecchetti I., in «Enc. Catt.», vol. XI, col. 1468- 1472).

Nella Chiesa gerosolimitana, S. CIRILLO DI GERUSALEMME (+386) è il primo in Oriente - a quanto sembra - a parlare di una «santificazione» (***) operata dallo Spirito Santo in Maria nel momento dell'Annunziazione, affinché potesse accogliere degnamente il Creatore di tutte le cose che doveva nascere da Lei: «lo Spirito Santo, venendo su di Lei, la santificò in modo che potesse accogliere Colui, per mezzo del quale tutto è stato fatto ...» (Catechesi, XVII, 6, PG 33, 976). «Conveniva - dice - al Purissimo, al Precettore della purezza, di avere origine da un talamo puro» (Catechesi, XII, PG 33, 757), ossia, da una donna pura.

Nella Chiesa di Cappadocia abbiamo i tre grandi Dottori Cappadoci: S. Basilio Magno, S. Gregorio Nazianzeno e S. Gregorio Nisseno.

S. BASILIO MAGNO (+379), nella sua Lettera ad un certo Ottimo (dell'a, 377), asseriva che, «dopo lo scandalo occasionato dalla croce di Cristo nei discepoli e nella stessa Maria, sarebbe loro sopravvenuta, da parte del Signore, una certa e pronta cura confermando i loro cuori nella fede in Lui». L'anima di Lei sarebbe stata toccata «da una specie di dubbio»5. (Epist. 260, nn. 6-9, PG 32, 964 c - 968a).

Secondo Scheeben e Sol, S. Basilio avrebbe ammesso, nella Vergine, un dubbio nella fede; Vagaggini, Groot e Alonso, invece, danno un'interpretazione più benigna alle parole del S. Dottore. Ciò che Cristo avrebbe «curato» o sanato, nella Vergine, più che qual-

---

5 S. Tommaso ha scritto che «quella specie di dubbio» non va intesa come un «dubbio di infedeltà», ma come un dubbio «di ammirazione (sorpresa) e di discussione» (S. Th., q. 27, a. 4, ad 2).

307

cosa di tipo «morale», sarebbe qualcosa di tipo «naturale»: la debolezza dell'animo femminile, «una «fluttuazione» (cfr. Alonso, l.c., p. 237-239). È da rilevare che S. Basilio appella la Vergine «Santa» (In S. Christi generationem, c. 3, PG 31, 1464a), «pura» (PG 31, 1464 be) ecc.

S. GREGORIO NAZIANZENO (+c. 390) e S. GREGORIO NISSENO (+394), secondo il Soll iDie Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte, in «Alma Socia Christi», vol. V, 1, p. 147), han difeso l'assenza del peccato in Maria.

S. GREGORIO NAZIANZENO due volte dà alla Vergine l'appellativo di «Santa» (PG 37, 178c; 196a). Asserisce che Cristo è nato «dalla casta madre vergine, esente dal giogo [del peccato e della concupiscenza, non già dal giogo del dolore], simile a Dio, incontaminata» (Carm. I, ser. II, PG 37, 462).

S. GREGORIO NISSENO, fratello di S. Basilio M., oltre a dare alla Vergine l'appellativo di «Santa» (PG 46 395-396d; 1023- 1024a) asserisce che il seno della Vergine (ove è stato concepito Gesù Cristo) è un «giaciglio immune da vizi» (Homil. in Cant. Cant., PG 44, 1053-1054b) 6.

Sconcertante è la posizione di S. Giovanni Crisostomo. Commentando in modo oratorio i Vangeli (in modo particolare gli episodi dell'Annunziazione, delle Nozze di Cana e di Cafarnao), S. GIOVANNI CRISOSTOMO (+407) si è lasciato sfuggire espressioni che compromettono seriamente la singolare santità di Maria. Egli pone Maria su di un piano umano, troppo umano.

Nell'episodio dell'Annunziazione, dinanzi all'annunzio del mistero del concepimento verginale, Maria chiede all'Angelo: «Co-

---

6 È stata falsamente attribuita al Nisseno l'Omelia In Occursum Domini (PG 46, 1176ac) nella quale si afferma che «la spada» che trapasserà l'anima della Vergine è la Passione del Signore. L'ignominiosa morte di Lui produsse in Lei una piaga la cicatrice della quale fu risanata perfettamente dalla risurrezione.

Anche in un'Omelia per la festa dell'Hypapante, e che sembra doversi attribuire ad Anfilochio di Leonio (+dopo il 394), la «spada del dolore» non significherebbe altro che gli innumerevoli pensieri i quali, a modo di «scandalo», ferirono le viscere della Vergine (senza ricorrere all'universalità del peccato e della redenzione proposta da Origene e senza attribuire alla Vergine un difetto morale) (In Occursum Domini, 8, PG 39, 56a-60a).

308

me avverrà ciò? ...». La risposta datale dall'Angelo - secondo il Crisostomo - rivelerebbe in Maria un difetto di fede. L'Angelo, in sostanza, le avrebbe risposto: «Non cercare il modo e l'ordine della natura, quando superiori alla natura sono gli avvenimenti. Anzi, per la stessa ragione per cui non credi, credi dunque ...» (In Gen., hom. 49, c, 2, PG 54, 446). Il «comportamento» della Vergine sarebbe stato, in quell'occasione, «umano e difettoso» (In Mt, hom. 4, c. 4, PG 57, 45), quantunque sia stato migliore di quello di Zaccaria il quale, dinanzi all'annunzio del concepimento della moglie sterile, aveva dubitato ed era stato castigato (De Incomprehensibili, hom. 2, c. 2, PG 48, 710-711).

Nell'episodio delle nozze di Cana, il Crisostomo riscontra in Maria due difetti: vanagloria e sconveniente intempestività. Il difetto della vanagloria, innanzitutto. Secondo il grande Oratore, infatti, la Vergine «voleva rendersi grata agli sposi e forse peccò di sentimento umano, come i fratelli di Lui quando Gli dissero: "Mostrati al mondo", volendo ricavare gloria

dai suoi miracoli» (In Job., hom. 21, c. 2, PG 59, 130). Quel «forse», tuttavia, attenua non poco l'audace espressione dell'Oratore. Il difetto, in secondo luogo, di sconveniente intempestività. Il Crisostomo, infatti, asserisce che la «Madre accedette a Lui inopportunamente» (In Job., hom, 85, c. 2, PG 59, 462), poiché non era quello il momento buono per chiedere il miracolo: Cristo, infatti, non era ancora conosciuto, e i convitati non si erano accorti della mancanza del vino; inoltre, non avrebbe dovuto essere la madre a chiedere il miracolo, perché l'avrebbe reso sospetto (In Mt, hom. 44, c. 1. PG 57, 465). Per questo Gesù «rimproverò Colei che chiedeva fuori tempo, ma tuttavia non negò ciò che chiedeva, sia per curare la sua infermità, sia per mostrare la sua benevolenza verso la madre. Così anche qui risanò il difetto della vanagloria, e prestò il dovuto onore alla madre, non ostante chiedesse fuori del tempo debito» (In Mt, hom. 44, c. 2, PG 57, 466).

Nell'episodio, finalmente, di Cafarnao (allorché «i parenti» di Gesù si presentarono per impossessarsi di Lui, ritenendolo un esaltato), il Crisostomo vide in Maria tre difetti: vanagloria, ambizione o arroganza, intempestività o sconvenienza. Vanagloria: «voleva infatti mostrare al popolo che comandava Essa e che era superiore al Figlio»! ... (In Mt, hom. 44, c. 1, PG 57, 46s). Ambizione o arroganza: la Vergine - secondo il Crisostomo - sarebbe stata

dominata da una grande ambizione, da un duro concetto di autorità sul Figlio, e ciò in modo recidivo, anche dopo le prime correzioni da parte del Figlio! ... (In Job., hom. 21, c. 2, PG 59, 131). A Cafarnao Essa avrebbe interrotto apposta il discorso del Figlio: «invece di entrare e udire, insieme alla turba ..., lo vuol chiamare fuori solo per sé ...» (In Mt, hom. 44, c. 1, PG 57, 465: hom. 27, c. 3, PG 57, 347), mentre - come asserisce esplicitamente S. Luca, 8, 19 - «non potevano arrivare fino a Lui a causa della folla». Ed infine, intempestività o sconvenienza: non era infatti quello il momento di interrompere Gesù (mentre istruiva la folla), per ragioni da nulla (In Mt, hom. 44, c. I., PL 57, 465).

Dinanzi a queste sconcertanti asserzioni del grande Dottore della Chiesa Orientale del secolo IV, non si può non esclamare con S. Tommaso: «il linguaggio tenuto dal Crisostomo è intemperante»: «In verbis illis Chrysostomus excessit» (S. Th., III, q. 27, a 4, ad 3). La figura di Maria dipinta dal Crisostomo è difforme al senso ovvio del testo evangelico. Ciò si deve al fatto che il Crisostomo abbassa la Madre di Gesù al livello dei «parenti di Gesù». Egli vede nelle parole di Maria anche ciò che non vi è (per esempio, un'ingerenza ambiziosa nella domanda rivolta da Maria a Gesù nelle nozze di Cana; o intenzioni inesistenti e non espresse dal sacro testo). Si nota, infine, nel Crisostomo, un evidente influsso dell'esegesi origeniana e della scuola antiochena (cfr. Ellero G., O.S.M., Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo, in «Marianum» 25 [1963] p. 405-446).

Dopo S. Giovanni Crisostomo, anzi, al fianco di Lui, va posto SEVERIANO VESCOVO DI GABALA, suo contemporaneo. La posizione di Severiano - molto diversa da quella del Crisostomo - acquista un valore particolare se si tiene presente che Egli proviene dalla stessa scuola antiochena, e ha predicato nella stessa città in cui predicava il Crisostomo. Orbene, è «significativo il fatto che Severiano, seguendo il più genuino filone tradizionale, non solo non abbia affatto parlato ... di difetti (anche se, per salvaguardare e mettere in rilievo la divinità di Gesù, consideri l'intervento di Maria alle nozze di Cana come inutile ed inopportuno), ma abbia avuto un grande concetto della personale santità di Lei e l'abbia posta in primo piano nella scala della santità rispetto agli Apostoli, ai Martiri ed ai pii fedeli»7.

---

1 Oratio IV in mundi creationem, PG 56, 466-467. In questo testo, inoltre, Se-

(cfr. Gita A., O.S.M., Esame dei principali testi mariani di Severiano di Gabala, in «Marianum» 26 [1964] p. 172).

S. EPIFANIO, vescovo di Salamina (315-403) dà alla Vergine il titolo di «Santissima» (Adv. ber., L. III, T. II, haer. 78, PG 42, 735; 734b). È risaputo l'altissimo concetto di santità di cui godeva, presso gli antichi, Santa Tecla (cfr. S. Gregorio Nazianzeno, PG 35, 589b; 1105c; PG 37, 364a; 764a, 1067°); «Santissima - dice S. Epifanio - è Tecla; ma ad essa è da anteporre di molto Maria»8. È anzi da anteporsi, la Vergine, allo stesso S. Giovanni Battista, il quale, nella Chiesa primitiva, aveva il primo posto tra i Santi: «Cristo infatti - dice il Santo - avrebbe potuto essere battezzato da Maria anziché da Giovanni, ma Ella non aveva il potere di battezzare»9.

2) In Occidente

S. AMBROGIO (+397) insegnava in modo chiaro l'impeccabilità di Maria. Opponendo, nello stesso contesto, Eva a Maria, il Santo Arcivescovo di Milano asserisce che Maria, a differenza di Eva, «non conosce l'errore»: «nescit errorem» (Expositio in Lc, 1. II, n. 28, PL 15, 1643).

Vede inoltre in Maria «la vergine illibata: vergine immune, per la grazia, da qualsiasi macchia di peccato» (In Psalmum 118, sermo 22, n. 30, PL 15, 1599). Nell'operetta De virginibus, Egli ci presenta Maria adorna, durante tutta la sua vita, di tutte le virtù (L. II, c. 2, n. 6-18, PL 16, 208b s.).

Quei passi del Nuovo Testamento che alcuni avevano interpretato in senso difficilmente conciliabile con la santità di Maria, S. Ambrogio li interpreta in senso molto diverso. Egli esclude qualsiasi dubbio dalla domanda rivolta dalla Vergine all'Angelo («In che modo ...?»): «Non è ammissibile - dice - che Colei la quale fu

---

veriano dà a Maria il titolo di «Santa Madre di Dio Vergine». Altrove nomina «la Vergine, quella Santa» (cfr. Gita, I.e., p. 141), «quella Santa e grande Vergine» (ibid. p. 145).

8 «Ut sanctissima illa Thecla: cui tamen longe est anteponenda Maria» (S. Epifanio, Adv. haer. Lib. III, tom. Il, haer. 79, PG 42, 747b).

9 «ne baptizandi quidem potestas est illi facta, cum alioquin tingi ab illa Christus potius quam a Joanne potuisset» (ibid. n. 3, p. 735b).

eletta a generare l'Unigenito Figlio di Dio sembri che sia stata incredula» (Expos. in Le, I. II, n. 14, PL 16, 1638)10.

Non ostante la stima che Egli aveva per Origene e pei suoi scritti, S. Ambrogio respinge nettamente l'interpretazione da lui data alla «spada del dolore» predetta a Maria da Simeone (ibid. n. 61, PL 16, 1656).

L'AMBROSIASTRO, seguendo Origene, nella «spada del dolore» predetta da Simeone, vedeva un «dubbio» da parte di Maria, in occasione della «morte del Signore»; ma sarebbe stata poi «confermata» nella fede «dalla risurrezione» di Lui (Qua.estiones Veteris et Navi Testamenti, 77, 2; CSEL 50, 131).

Secondo S. GREGORIO di ELVIRA, Gesù avrebbe appellato «Sinagoga» «la madre sua secondo la carne» (De fide orthodoxa, 8, PL 17, 593-597). Il paragone - com'è evidente - è limitato alla linea della maternità («secondo la carne») e perciò non si estende a quello della spiritualità.

4. NEL SECOLO V.

In Oriente si riscontrano alcuni dubbi sulla perfetta santità di Maria; in Occidente invece viene affermata in modo concorde e stabile.

1) In Oriente

Nella Chiesa Costantinopolitana, ATTICO (+425), successore del Crisostomo nella sede di Costantinopoli, esaltava Maria, per la sua mirabile santità, sopra i Cherubini e i Serafini (cfr. Lebon, Discours d'Atticus de Costantinople «sur la sainte Mère de Dieu», in «Le Muséon» 46 [1933] p. 188-190).

S. PROCLO, successore di Attico nella stessa sede Constantino-

---

10 Altrettanto affermava S. Gaudenzio di Brescia (+ d. il 405) nel Sermo IX, De Evangelii lectione, PL 20, 900a.

politana, parlando di Maria, usa frasi come queste: «donna incorruttibile», «santuario sacro dell'impeccabilità», «tempio santificato da Dio», «santificata nel corpo e nello spirito», «paradiso esente dalla corruzione» ecc. (cfr. Jugie in DthC, VII, 909).

Lo PSEUDO-GREGORIO TAUMATURGO asserisce che la Vergine fu «la più santa di tutta l'umanità» poiché ebbe «lo spirito più candido della neve» (Homil. 2 in Ann. Virg. Mariae, PG 10, 1160).

Nella Chiesa Gerosolimitana, S. ESICHIO DI GERUSALEMME (+dopo il 450), in un discorso per la festa dell'Hypapante, parlando della «spada del dolore», dice: «Spada è chiamata la lotta (il contrasto) di opinioni, poiché come la spada scinde e divide i corpi, così la lotta (o contrasto) delle opinioni (scinde e divide) le anime spingendole verso l'inganno». Continua rilevando la diversità delle opinioni che tutti soffrono riguardo a Cristo, e asserisce: «Perché la passione di Cristo in cui tutti furono cribrati e agitati, non solo i semplici discepoli, ma anche gli eletti e persino sua Madre, confermò tutta la terra in Cristo Gesù Nostro Signore ...» (PG 93, 1467-1468).

Esichio - come appare dalle sue stesse parole - non asserisce affatto che Maria sia stata soggetta al contrasto di opinioni su Cristo fino a commettere un peccato contro la fede. Si allontana perciò non poco dalle espressioni dell'esegesi origeniana. Inoltre, contrariamente a Origene, Esichio pone Maria prima degli Apostoli[11].

Nella Chiesa di Alessandria, S. CIRILLO D'ALESSANDRIA (+444) sotto l'influsso di Origene, nel commento al Vangelo di S. Giovanni, asseriva che «persino la Madre stessa del Signore, con ogni probabilità, fu scandalizzata da (quella) passione inattesa; e fu quasi privata del conveniente uso della ragione: tanto amara era la morte della croce!». Fonda queste sue asserzioni sulla «spada del dolore» predetta da Simeone, e dice: «Chiamava "spada" la forza acuta della passione che spingeva l'anima della donna verso pensieri assurdi; poiché le tentazioni provano i cuori di coloro che

---

11 Anche Teodoto di Ancira (+448c.), homil. IV in Deiparam et Simeonem, n. 13 (PG 77, p. 1409ac) e Abramo di Efeso (fine sec. V) (PO 16, 3, 429 ss.; 452) non parlano di alcuna colpa.

le soffrono, e discoprono i suoi intimi pensieri» (In]oannem, 19, 25, PG 74, 661b-665a). Secondo il Card. Newman, l'Eberle, il Groodt e il P. Alonso, S. Cirillo si sarebbe limitato ad affermare che la Vergine, per la forza della passione, e per la propria debolezza muliebre, fu soggetta a tentazioni sopra la fede, non già a peccati, sia pure veniali (cfr. ALONSO, 1. c., p. 236). Secondo Jouassard, al contrario, S. Cirillo avrebbe asserito che la Vergine, nel corso della sua esistenza, non avrebbe conservato sempre la fede nel suo divin Figlio»!. .. (cfr. JOUASSARD G., L'interprétation par S. Cyrille d' Alexandrie de la scene de Marie au pied de la Croix, in «Virgo Immaculata», vol. IV, Romae, 1955, p. 28-47, p. 33, 41). Sembra esagerato.

2) In Occidente.

Con S. Girolamo e, in modo particolare, con S. Agostino, nel secolo V si ha il pieno e stabile trionfo della singolare santità di Maria.

S. GIROLAMO (+420) innalza alle stelle l'esimia santità di Maria. Ella supera, in santità, Anna, Elisabetta e tutte le sante donne, come il sole supera le stelle[12]. Ella «ridondava della grazia dello Spirito Santo»[13]. Per questo la proponeva come «modello» di virtù, essendo stata Ella adorna «di tale purezza da meritare di essere Madre del Signore»[14].

Ma chi ha asserito con maggior vigore la immunità di Maria da qualsiasi peccato attuale è indubbiamente S. AGOSTINO. Pelagio, disputando con Lui, negava che tutti gli uomini siano peccatori; e provava la sua tesi menzionando alcuni uomini giusti dell'Antico Testamento e, in modo particolare, portando l'esempio di Maria, poiché - diceva - «la pietà c'impone di riconoscerla senza peccato»: «quam sine peccato confiteri necesse est pietati» (S. Agostino, De natura et gratia, 36, 42, PL 44, 267). Che cosa risponde

---

12 «Quarum velut siderum igniculos clarum Mariae lumen abscondit» (S. Girolamo, In Sophoniam, prologus, PL 22, 1337).

13 «Spiritus Sancti gratia redundabat» (S. Girolamo, Epist., 78, 2, PL 22, 700). 14 «Propone tibi beatam Mariam, guae tantae extitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur» (S. Girolamo, Epist. 22, 38, PL 22, 422).

Agostino? Egli risponde ammettendo che in Maria, a differenza di tutti gli altri Santi, non vi era stato alcun peccato; ma ciò era «per eccezione», ossia per un privilegio singolare reclamato in Lei dall'«onore del Signore»[15].

L'autorità del grande Dottore africano fu determinante: nessuno, infatti, dopo di Lui, in Occidente, oserà più negare o mettere in dubbio la perfetta santità di Maria senza mettersi contro la fede della Chiesa.

5. NEL SECOLO VI.

1) In Oriente

Nella Chiesa siriaca, S. Giacomo di Sarug (+521) ritiene che la Vergine rifulse di tale santità da non potervene essere un'altra maggiore. Nel suo primo «Carme della B. V. Maria», Egli

esprime la brama di esser santo per poter celebrare la Vergine Santa: «La Vergine Santa - dice - mi invita oggi a cantare le sue lodi; disponiamo il nostro intelletto a celebrare un così sublime argomento con l'essere mondi dalla macchia (del peccato)» (Abellos J. M., De vita et scriptis sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi, Lovanii 1867, p. 205 s.). Ella è stata eletta da Dio perché appariva dinanzi a Lui più santa di tutti gli altri: «Il Signore nostro, prima di discendere sulla terra, diede uno sguardo a tutte le donne, ed elesse, fra tutte, questa sola, perché superava tutte in bellezza. Avendola scrutata, trovò in Essa l'umiltà e la santità, gli affetti puri e l'anima accesa di amor di Dio, il cuore mondo, i pensieri tutti perfettissimi... Vide perciò che non vi era nessuna simile o paragonabile a questa, e perciò se la prese per Madre» (ibid., p. 215, 217). «Che se un'altra fosse stata a Lui più accetta di Lei, avrebbe scelto piuttosto quest'altra; il Signore infatti non è accettatore di persone, poiché è giusto e retto; se nell'anima di Lei vi fosse stata qualche macchia o qualche difetto, Egli avrebbe cercato un'altra madre, immune da macchia». (ibid., p. 223). Prima ancora dell'Incarnazione Ella era una «fanciulla completa-

---

15 «Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua, propter honorem Domini, nullam prorsus, curo de peccatis agitur, haberi volo quaestionem ...» (S. Agostino, ibid.).

mente piena di virtù interne» (ibid., p. 219). «Fin dal momento in cui Ella seppe distinguere il bene dal male, perseverò nella purezza del cuore e nella rettitudine dei pensieri (della mente); non deflettè mai dalla giustizia della legge ...» (ibid., p. 219). «Ebbe tante virtù quante ne poté avere»; per cui conclude che «non sorse in tutto l'universo una maggiore (più santa) di Lei» (ibid., p. 223). S. Giacomo di Sarug può dirsi il cantore impareggiabile della santità di Maria.

SEVERO DI ANTIOCHIA (+538), pieno di santo entusiasmo esclama: «Quale cosa più divina della Madre di Dio possiamo noi contemplare? Quale cosa più eccelsa di Lei? chi si avvicina a Lei, si avvicina alla terra santa, o meglio, tocca il cielo. Essa infatti fu terrena, ebbe una natura umana, fu della stessa nostra essenza; fu però immune da ogni macchia e immacolata» (Homil. Cathedr. 67, PO 8, p. 350, 364).

S. ROMANO IL MELODE professa l'immunità di Maria da ogni peccato, per lo meno se si sta strettamente al senso preciso dei termini da Lui impiegati (cfr. Cammelli G., Romano il Melode. Inni, Firenze 1930, p. 218). Sulle labbra di Maria ai piedi della croce pone queste parole: «Anche se la croce ti porta, tu sei mio figlio e mio Dio» (ibid., p. 337).

LEONZIO DI BISANZIO (+543 c.), nella sua opera contro i Nestoriani e gli Eutichiani, afferma che la Vergine era in tutto simile a noi per la natura umana. Una sola cosa la distingueva e l'elevava al disopra di tutti gli altri uomini: la superiorità della sua santità (Contra Nest. et Eut., II, PG 86, 1328b).

2) *In Occidente*

S. VENANZIO FORTUNATO (+601c) vedeva in Maria un fiore il quale «nel rosso vince le rose e nel candore vince i gigli» (In laudem sanctae Mariae Virginis et Matris Domini, PL 88, 281).

6. NEL SECOLO VII

1) *In Oriente*

S. SOFRONIO DI GERUSALEMME, nella Homilia in Hypapantem, afferma con chiarezza che «la spada del dolore» non significa altro che lo «choque» di ammirazione o stupore molto umano; senza tuttavia dimenticare (e, meno ancora mettere in dubbio) i miracoli operati in Lei (PG 87/3, 3287c-33002c). Asserisce inoltre che la Vergine «risplendette in purezza, più che tutta la creazione» (Or. II in Deip., 18-19, PG 87, 3237-40) Ella «fu immune da ogni macchia sia del corpo che dell'anima» (ibid., 3248).

S. MASSIMO IL CONFESSORE (PG 91, 392b, 424bc, 573a) e ANASTASIO IL SINAITA (Hodegos, 89, 100cd, 217d) appellano Maria la «tutta santa».

TEODORO IL SYNKELLOS afferma che «siccome Essa era immune da ogni peccato e da ogni sozzura, Egli (Dio) l'ha fatta passare dalla morte alla vita e l'ha elevata in corpo ed anima fino all'altare intelligibile del cielo» (cfr, Combefis, Novum auctarium, II, Parigi, 1648, p. 789-802).

2) In Occidente

Basti citare S. Idefonso di Toledo (c. 607-667). Il Sac. I. M. Cascante, nella sua opera Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo (Barcelona, 1958), ha esposto in otto paragrafi «la dottrina di S. Ildefonso sulla santità di Maria» procedendo con gradazione ascendente, ossia: partendo dalle «espressioni più generali, passa attraverso quelle che significano un'assenza di ogni macchia, fino ad arrivare alle frasi esprimenti affermazioni più esplicite e concrete» (p. 221-250).

S. Ildefonso dà alla Vergine i titoli di «incorrotta, inviolata, intemerata, veramente integerrima» (Liber de Virginitate perpetua S. Mariae contra tres infideles, ed. di V. Blanco Garda, Madrid, 1937, p. 65, 22).

317

7. NEL SECOLO VIII

1) *In Oriente*

S. ANDREA DI CRETA presenta Maria come «completamente pura in tutto», nel corpo e nell'anima (Homil. I in Nativ.-Deip. II, PG 97, 832). «Maria è la sola santa, la più santa di tutti i santi. Ella è apparsa tutta pura a Colui che, tutto intero, corpo ed anima, ha abitato in Lei» (Rom. II, in Nativ. Deip., PG 97, 872b). «Tu sei tutta bella, o amica mia, tu sei tutta bella e non vi è nulla di riprensibile in te» (Homil. IV in Nativit. Deip., PG 97, 872a). «Tu sorpassi il cielo in santità ... Dopo Dio, tu tieni il primo posto» (Homil. III in Dormit., PG 97, 1097, 1100).

Secondo S. GERMANO Patriarca di Costantinopoli, la Vergine è «come un giglio tra le spine» (Homil. I in Praesent, Deip., PG 98, 300d); e le «spine» secondo il Santo Patriarca - «sono il simbolo del peccato» (Homil. in Domini corporis sepulturam, PG 98, 253d). La Vergine era già santa allorché, a tre anni, venne condotta dai suoi genitori al Tempio (Homil. I, in Praesent, Deip., PG 95, 297a), di modo che non è già il Tempio che santifica la Vergine, ma «è piuttosto la Vergine che santifica il Santo dei Santi» (ibid., 301c). Ella è «più santa dei santi» (ibid., 308b).

S. GIOVANNI DAMASCENO asserisce che Maria, «piantata nella casa di Dio e nutrita dallo Spirito, come una fertile oliva, divenne il soggiorno di tutte le virtù. Tenendo il suo spirito lontano da ogni desiderio mondano e carnale, Ella conservò la verginità dell'anima insieme a quella del corpo, come si conveniva a Colei che doveva accogliere nel suo seno Dio. Perseguendo la santità, Ella divenne un tempio santo, ammirabile e degno di Dio Altissimo» (De fide ortbodoxa, IV, XIV, PG 94, 1160 a). «Ella è un giglio che è spuntato in mezzo alle

spine» (In Nativ. B. Mariae, PG 96, 669a). «I dardi infiammati del nemico non han potuto raggiungerla» (ibid., 672b). «Immagine vivente della divinità, nella quale il Creatore si compiace, Ella ha lo spirito unicamente applicato a Dio e docile alla sua direzione. Tutti i suoi desideri sono protesi verso l'unico desiderabile, l'unico degno di amore. La sua collera si rivolge solo contro il peccato e il suo autore ... I suoi occhi, sempre levati

318

verso il Signore, contemplano una luce eterna e inaccessibile ... Il suo cuore, puro e immacolato, non ha sguardi e sospiri che per il Dio immacolato» (ibid. 676ac).

2) *In Occidente*

S. BEDA IL VENERABILE (672-735) commentando le parole del «Magnificat», rileva che «Magnifica il Signore l'anima di colui che si dà con tutte le sue forze alle lodi e al servizio divino; colui il quale dimostra di pensare sempre alla potenza della maestà di Lui con l'osservanza dei precetti di Dio. Esulta in Dio sua salvezza lo spirito di colui il quale non ama alcunché di terreno, non si lascia attrarre dall'afflusso delle cose caduche, non si lascia abbattere da nessuna avversità, ma trova il suo diletto solo nel pensare al suo Creatore, dal quale spera l'eterna salvezza». Ed aggiunge tosto: «Quelle parole convengono a tutti i perfetti (i santi); convengono però in sommo grado («maxime») alla beata Genitrice di Dio la quale, per il privilegio di un merito singolare, ardeva di amore spirituale per Iddio, del concepimento corporale del quale Ella godeva» (Homil. II, in festo visitationis beatae Mariae, PL 94, 18bc).

AMBROGIO AUTPERTO (+784) confessava che «una lingua di carne non è sufficiente per narrare le virtù di Lei» (Sermo CCVII) in festo Assumptiottis beatae Mariae, 5, PL 39, 2131).

PAOLO DIACONO afferma che la Madre del Signore «fu più santa di tutti gli altri»: «prae caeteris sanctior exstitit» (Homil. II in Evangel. «Intravit Jesus in quoddam castellum ecc.», PL 95, 1372-1373). La Vergine fu «adorna di una luce inestimabile di santità» (Ibid. 1373b), poiché «si crede che Essa mai, senza alcun dubbio, venne meno, nel tempo, all'unione spirituale col suo Figlio» (ibid.).

8. NEL SECOLO IX

1) *In Oriente*

S. TEODORO STUDITA si domanda: «Che cosa vi è di più puro, che cosa vi è di più irreprensibile della Vergine? ... Maria è una

319

terra in cui la spina del peccato non è spuntata. Ella ha prodotto, anzi, il virgulto per mezzo del quale il peccato è stato svelto fino alla radice» (In Nativ. B. Mariae, 4, PG 96, 6846, 685a). Ella è «la più santa dei santi, più elevata di ogni creatura» (Homil. in Dormit. Deip., 1, PG 99, 720d).

EPIFANIO MONACO afferma che Maria non solo fu «veramente santa» all'epoca in cui dimorava nel tempio, ma lo era ancora «per natura» (De vita B. Virginis, 6, PG 120, 1936). «La sua verginità e castità erano al riparo di quelle tentazioni e di quelle lotte che provano le donne, anche le più virtuose. Ella aveva questa virtù dalla natura, per un privilegio che l'elevava al disopra di tutte le donne e della stessa umana natura» (ibid. 10, PG 120, 197c).

FOZIO, Patriarca di Costantinopoli asserisce che la Vergine non ha mai commesso il minimo peccato attuale e la sua santità ha avuto un crescendo continuo. «Questa Vergine coltiva le virtù fin dalla culla: esse crescevano con Lei; la sua vita sulla terra è degna degli spiriti immateriali ... Nessun movimento disordinato verso il piacere, sia pure col solo pensiero, in questa beata Vergine. Ella era completamente posseduta dall'amore divino ... La collera, questo mostro formidabile, Ella l'incatenava coi lacci indissolubili della calma interiore e faceva di tutta la sua anima il santuario della dolcezza. Non fu mai vista rallentare le molle della sua maschia virtù e del suo coraggio. Anche durante la passione del Signore, di cui Ella fu testimone, non si lasciò sfuggire alcuna parola di maledizione e di irritazione ... Ella condusse una vita sovrumana» (Homil. in Annunt. Deip., dr. Aristarkis, Discorsi ed Omelie di Fozio, Constantinopoli 1901, vol. II, p. 372-374). Rifiuta energicamente l'esegesi origeniana della «spada del dolore» (l. c., vol. I, p. 185).

S. GIUSEPPE l'Innografo cantava: «Tu sei la sola immacolata e la sola bella fra le donne» (Canon VI ad Hymnum Acathistus, PG 105, 1028a). «Lo sposo spirituale, avendoti scoperta sola come un giglio purissimo in mezzo alle spine, ha fatto in Te la sua dimora» (Ex canone in festa SS. Samonae, Guriae et Abibi, PG 105, 1244h). «Dio t'ha trovata, o Immacolata, come una rosa in mezzo alle spine del mondo» (In SS. Chrysanthum et Dariam, PG 105, 1080c).

320

GIORGIO DI NICOMEDIA afferma che «la nostra santità non può in alcun modo essere paragonata con la sua santità ineffabile ed immacolata» (Homil. III in Praesent., PG 100, 1444). «Non si è potuta scoprire, nella limpidezza di Lei, la minima traccia di fango melmoso» (Homil. II in Praes.ent., PG 100, 1425bd). «Ella non aveva peccati, Ella era pura e immune da ogni sozzura» (Homil. III in Praesent., PG 100, 14486).

2) In Occidente

S. PASCASIO RADBERTO affermava la santità di Maria nella nascita e nell'annunziazione (De partu Virgi'nis, L I, PL 120, 1371 s.). Allorché perciò Egli parla della «purificazione» di Maria «dalle immondezze» («a sordibus») avvenuta nel giorno dell'Annunziazione, quando la rese «più santa degli astri del cielo» (ibid., col. 1372), S. Pascasio parla, evidentemente, dell'estinzione del fomite della concupiscenza (il fomite in atto primo) che, fino a quel giorno, era rimasto legato (di modo che non passasse all'atto secondo).

9. NEL SECOLO X

1) *In Oriente*

S. GREGORIO DI NAREK, armeno, in un panegirico della Vergine, asserisce che Essa fu «predicata corona della santità» (Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex Armeniorum Breviario excerpta, Venetiis 1877, p. 38); «pura come la luce», «sacrario più santo dell'inaccessibile Santo dei Santi» (ibid., p. 234a).

Per S. EUTIMIO, Patriarca di Costantinopoli, la Vergine è la pura, l'immacolata, l'innocente, del tutto irreprensibile, e tutta bella (Homil. in Zonam, 3, PG 16, 508-509).

GIOVANNI GEOMETRA rivolge alla Vergine questo saluto: «Salve, o Vergine, nella quale nulla è passato del peccato dei mortali» (Hymnus III, PG 106, 8616).

321

2) *In Occidente*

In una preghiera manoscritta alla Vergine (del sec. X), Maria SS. viene appellata «beata, benedetta, gloriosa e intemerata, intatta, casta e incontaminata, immacolata» (cfr., Barré H., Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur, Paris 1962, p. 118): epiteti che escludono qualsiasi peccato.

10. NEL SECOLO XI

1) In Oriente

GIACOMO MONACO pone Maria al sicuro dagli assalti del demonio e della concupiscenza; ce la presenta tutta posseduta dall'amore divino, per cui Ella non ha mai commesso alcun peccato. Si può dire che in ogni pagina il pio monaco proclami o supponga l'impeccabilità personale della Madre di Dio (Homil. in Deip, Desponsationem, PG 27, 698d; in Assumpt., 16, PG 127, in Deip. Visitationem, 6, PG 127, 676a).

TEOFILATTO, Arciv. di Ochrida, asserisce che la Vergine era «abbellita di tutte le virtù ed elevata al disopra di tutte le creature» (In Praesent. B. Mariae, 1, PG 126, 133). «Per purezza e santità, Ella superava tutta la natura» (ibid., 137a).

2) In Occidente

s. ANSELMO DI CANTERBURY (1033-1109) inizia una delle sue celebri preci mariane con queste parole: «Santa e, tra i Santi, dopo Dio, singolarmente santa Maria, madre di ammirabile verginità, vergine di amabile fecondità... signora fulgente di tanta santità ...» (Orat. 50, PL 158, 948).

11. NEL SECOLO XII

1) *In Oriente*

GIOVANNI FURNES asserisce che nessun pensiero colpevole ha mai avuto accesso nel cuore della Vergine, a causa della sua

322

eminente purezza ... Sirach dice: Chi potrà gloriarsi di avere un cuore puro e chi potrà proclamarsi con tutta sincerità innocente da ogni peccato? (Prov.20,9). Anche la Vergine, per la sua appartenenza alla famiglia umana, avrebbe dovuto esser compresa, come gli altri, in questa sentenza; ma poiché lo Spirito Santo buono e misericordioso abitava nel suo cuore e lo santificava, mai Ella fu assalita da alcun pensiero colpevole ...» (Discorso sulla Dormizione della Vergine pubblicato da G. M. Palamas, dopo le Omelie di Teofane Kérameus, Gerusalemme, 1860, p. 272).

TEODORO PRODROMOS faceva questo ragionamento: «Se è vero, come dice la Scrittura, che Dio è un fuoco che consuma il peccato, come avrebbe Egli potuto consumare la Vergine che lo ricevette nel suo seno? È assolutamente impossibile, infatti, supporre o immaginare in Essa la più leggera traccia di sozzura o di peccato ...» (cfr. Stevenson H. M., Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni, Roma 1888, p. 92).

2) *In Occidente*

All'inizio del secolo XII, EADMERO DI CANTERBURY insegnava esplicitamente che il corpo castissimo e l'anima santissima di Maria sono stati sempre protetti contro ogni macchia di peccato. Per mezzo della continua custodia degli Angeli, la Vergine è stata protetta, come il tabernacolo che il Creatore avrebbe dovuto abitare corporalmente, e dal quale Egli doveva prendere la sua natura umana per associarla, nell'unità della sua persona (De excellentia B. Mariae, III, PL 159, 560). È ben vero che poco dopo asserisce: «Teniamo per fede che il suo cuore fu mondato da tutto, se vi era ancora in Lei qualcosa del peccato originale o attuale ...» (ibid, p. 561). Ma ciò va inteso dell'estinzione completa di ogni concupiscenza, in atto primo); diversamente, come si può asserire che il corpo e l'anima di Maria erano stati sempre protetti da ogni macchia di peccato? Usando l'avverbio dubitativo «forse», fa comprendere che non è quella la sua sentenza (ma di altri).

Lo stesso pensiero di Eadmero viene espresso da S. FULBERTO DI CHARTRES (Serm. IV, PL 141, 322).

323

ILDEBERTO DI MANS (+1133), paragonando Maria Maddalena e la Madre di Dio, asserisce esplicitamente che la Madre di Dio, a differenza di Maria Maddalena, non ha mai conosciuto il peccato (Serm. 69, PL 171,677).

S. BERNARDO DI CHIARAVALLE afferma come verità certa che Maria, santificata prima della nascita, fu allora arricchita di un privilegio che non era stato concesso a nessuna creatura: quello di essere stata «immune da qualsiasi peccato durante tutta la sua vita» (Epist. 174 ad Canonicos Lugdunenses, 5, PL 182, 334). Altrettanto insegna nel secondo sermone sull'Assunzione (PL 183, 420).

Secondo PIETRO LOMBARDO (+1160), la Vergine fu immune da ogni peccato a partire dal momento dell'Incarnazione. Dal contesto però appare che Egli, anziché dell'assenza di ogni peccato, parla dell'impeccabilità. Afferma, infatti, che la Vergine venne allora liberata dalla concupiscenza, che fu completamente estinta o talmente indebolita che, in seguito, non poté essere, per essa, occasione di peccato (III Sent., dist. III, 2, BL 192, 761).

Questa sentenza fu poi seguita da molti autori.

Ha evidentemente esagerato perciò G. Herzog scrivendo che la dottrina tradizionale della Chiesa, nei primi dodici secoli, lasciava la Vergine nel peccato (La Sainte Vierge dans l'histoire, Paris 1908, p. 52, 72, 84).

Le testimonianze da noi addotte lo smentiscono nettamente.

12. NEL SECOLO XIII

1) *In Oriente*

NEOFITO IL RECLUSO asserisce che «doveva essere più pura dei raggi del sole Colei che doveva comunicare al Sole di giustizia una carne pura e del tutto immacolata» (Homil in Praesent., 1, PL 16, 534). Ella è «il Santuario santissimo del Dio santissimo» (ibid., 4, PL 16, 537).

GERMANO II, PATR. DI COSTANTINOPOLI, vede in Maria «un giglio in mezzo alle spine, più candido della neve, più fragrante del

324

balsamo» (In Deip. Annuntiat., 9, presso Ballerini, Sylloge monumentorum ..., II, p. 310).

2) In Occidente

In questo secolo, in Occidente, il fatto dell'assenza in Maria di ogni peccato attuale è in pacifico possesso. Si incomincia perciò ad indagare quale sia stato il principio di una tale immunità e, nello stesso tempo, si incomincia a scrutare la questione della natura della impeccabilità della medesima. Si è distinto, in ciò, S. Tommaso. Secondo il Dottore Angelico (seguito poi da molti altri), Maria SS., per speciale privilegio a nessun altro concesso, non solo fu di fatto immune da qualsiasi peccato attuale, ma fu anche impeccabile. Questa impeccabilità, tuttavia, non fu un'impeccabilità metafisica (qual è quella di Dio e dell'Umanità sacrosanta di Cristo); e neppure fu un'impeccabilità fisica (qual è quella dei Beati in Cielo, poiché fisicamente ripugna vedere Dio, infinita Bellezza e Bontà, a faccia a faccia, e separarsi sia pure per un istante da Lui, defezionando). Si tratta, perciò, di una impeccabilità morale, ossia, la Vergine fu moralmente impeccabile. Questa morale impeccabilità era la risultanza, nella Vergine, di tre coefficienti: 1) della estinzione del fomite della concupiscenza; 2) di una tale abbondanza di grazie efficaci da inclinare la volontà di Lei, liberamente ma infallibilmente, al bene (e, conseguentemente, da ritrarla in modo tale dal male da non potervi cadere); 3) di una particolare Provv1denza divina la quale teneva lontana da Lei qualsiasi occasione di peccato (cfr. S. Th., III, q. 27, a. 4; I, q. 100, a. 2; De veritate, q. XXIV, a. 9, ad 2).

Secondo S. Bonaventura, la Vergine, quantunque sia stata sempre immune da ogni peccato attuale, tuttavia fu confermata nel bene, ossia, ricevette il privilegio della impeccabilità nell'istante stesso in cui si verificò in Lei l'incarnazione del Verbo. Riguardo poi alla causa immediata di una tale impeccabilità, il Dottore Serafico la trova nei soccorsi divini i quali confermavano le potenze dell'anima e vi distruggevano ogni difetto (In III Sent., dist. III, p. 1, a. 3, Op. t. III, p. 77 s.).

«La B. Vergine - aveva scritto Alessandro di Hales, maestro di S. Bonaventura - fu talmente spogliata, nella sua seconda san-

325

tificazione [allorché divenne Madre di Dio] della potenza di peccare, che vi fu fin da allora, per il suo libero arbitrio, una necessità di non commettere alcun peccato» (Summa Tbeol., P. III, q. 9, m. 3, a. 2).

13. NEL SECOLO XIV

1) *In Oriente*

NICEFORO CALLISTO XANTHOPULOS cantava: «Io, impuro, con la mia lingua macchiata, oso rivolgermi a Colei che è immune da qualsiasi macchia ...» (cfr, Jugie M., Poésies rythmiques de Nicéphore Calliste Xanthopulos, in «Byzantion», 1900, p. 357-390, fol. 201). Ella è «la sola pura» tra gli uomini (ibid., fol. 206r).

GREGORIO PALAMAS, Arciv. di Tessalonica, vede in Maria «il vertice e la perfezione di ogni santità» (In sanctissimam Dormitionem, PG 151, 473a). Ella era «una Vergine purissima e perfettamente immacolata» (In Praesent. Deip., 4, ed. Sopboclis, Atene 1861, p. 123).

TEOFANE Arciv. di Nicea asserisce che la Vergine, dopo la sua apparizione nel mondo, ebbe lo Spirito Santo per custode, per guida, per arbitro, per direttore ... Ella fu introdotta nel Santo dei Santi, Ella il vero Santo dei Santi. Il luogo più santo della terra divenne così la dimora della più santa fra le creature. Fu là che il divino Spirito la preparò e la formò perché divenisse

idoneo strumento del tremendo mistero. Cosi, allorché l'Arcangelo Gabriele venne ad apportarle il messaggio di salvezza, egli trovò là lo Spirito che l'aveva inviato dal Cielo, il quale abitava assai più in questa Vergine che nei cieli, poiché Ella era più brillante e più venerabile dei cieli e di tutto ciò che essi racchiudono (Sermo in SS. Deiparam, ed. Jugie, Roma 1935, p. 186).

NICOLA CABASILAS ritiene che la Vergine «sola tra gli uomini che han vissuto e che vivranno nel corso dei secoli, ha tenuto duro contro l'iniquità, dall'inizio della sua esistenza fino alla fine: sola, Ella ha rimesso a Dio, nella sua integrità, la bellezza ch'Egli ci dona; sola Ella ha utilizzato tutte le risorse, tutti i mezzi ch'Egli

ci fornisce. Con l'amore di Dio, col vigore dello spirito, con la dirittura dell'intenzione, con la grandezza del coraggio, Ella ha trionfato su di ogni peccato, senza avere alcun modello sotto lo sguardo» (Homil. in Nativ., 6, PL 19, 471-472). «Il suo spirito fu sempre asilo inviolabile ove il male non ebbe mai accesso» (Homil. in Annunt., 3, PL 19, 486). La santità della Vergine è talmente trascendente che «non possiamo formarcene un'idea, e non possiamo trovare una comune misura per apprezzarla» (Homil in Dorm. .B. Mariae, 4, PO 19, 499). «Ella è stata la prima e la sola ad essere assolutamente immune dal peccato. Ella si è dimostrata santa, santa tra i santi, e più ancora. È Ella che ha aperto agli altri la porta della santità» (ibid. 3, PO 19, 504). «Allorché Dio volle discendere in mezzo a noi, Egli trovò in Lei un soggiorno degno di Lui: il Re non ebbe a lamentarsi del suo palazzo» (Homil, in Annunt., 3, PO 19, 487). «Se alcuni Santi Dottori - rileva - han detto che la Vergine (come nell'Annunziazione) era stata previamente purificata dallo Spirito Santo, bisogna credere che Essi hanno inteso questa purificazione nel senso di un aumento di grazia. Questi Dottori, infatti, parlano di Maria nella stessa maniera con cui parlano degli Angeli, asserendo che essi sono stati purificati, quantunque non vi fosse in essi alcunché di malvagio» (Homil. in Nativ., 10 PO 19, 476-477).

DEMETRIO CYDONÈS ha sottolineato le ragioni teologiche dell'immunità di Maria da qualsiasi peccato. «Se è vero - dice - che la virtù dei genitori è una gloria per i figli, è anche incontestabile che le loro tare attentano l'onore dei loro discendenti. In che modo, allora, ci si può arrestare all'idea che la Madre abbia potuto compromettere, col peccato, la purezza e la gloria del Figlio? E se, secondo Salomone, la Sapienza di Dio non può risiedere in un corpo schiavo del peccato, come supporre che la Sapienza di Dio abbia acconsentito a soggiornare in un corpo schiavo del peccato e, più ancora, a prendere da un tale corpo il suo proprio corpo? Ma è chiaro che Dio conservò in ogni modo la Vergine in una purezza immacolata, come conveniva a Colei che doveva contrarre con Dio l'unione più stretta e diventare la sede di misteri soprannaturali. Tutto era degno di Dio e di sua Madre» (presso Jugie M., L'Immaculée Concepdon ..., p. 279).

2) *In Occidente*.

Nel secolo XIV (come pure in seguito), i Teologi seguono comunemente la spiegazione dell'impeccabilità proposta da S. Tommaso e da S. Bonaventura. Alcuni però si allontanarono da questi due grandi luminari e, facendo un ulteriore passo in avanti, ammisero che il privilegio della impeccabilità fu concesso alla Vergine nella sua prima santificazione (prima cioè che fosse Madre di Dio) e non già nel momento dell'Incarnazione del Verbo (seconda santificazione). Così ritenne, per esempio, il domenicano Durando (In III Sent., dist. III, q. IV).

14. NEL SECOLO XV

1) *In Oriente*.

GABRIELE Arciv. di Tessalonica attesta che la Vergine, fu «come un cielo ragionevole sulla terra»; e per la sublimità della sua virtù, per il suo attaccamento alla volontà di Dio divenne non solo inaccessibile a qualsiasi peccato, ma divenne anche il tesoro di ogni bene (Homil. XLVIII in Dormit., presso Jugie M., L'Immaculée Conception ...», p. 284).

Per GIUSEPPE BRYENNIOS, Maria è «Colei che era inaccessibile ad ogni sozzura ed immune da ogni macchia» (Homil. I in Nativit., Opere, ed. di Bulgaria, Leipzig 1768 e 1784, vol. III, p. 4-5). È per Essa che «la santità è stata donata ai Santi» (Homil. II, in Annuntiat., ed. cit., vol. II, p. 146). «Per la sua eminente purezza, Ella ha attirato a sé Colui che trascende ogni purezza» (ibid., p. 229).

DEMETRIO CHRYSOLORAS asserisce che «mai Ella commise il minimo peccato sia di pensiero, sia di parola, sia di opera» (Homil. in Dormit., presso Jugie M., L'Immaculée Conception ..., p. 299).

Il Chrysoloras mette la santità di Maria in parallelo con la santità di Gesù: «la Santa riceve il Santo ..., la Giusta il Giusto, la Pura il Puro, la Vergine il Vergine, la Impeccabile l'Impeccabile» (ibid., p. 300).

328

GIORGIO SCHOLARIOS ha fatto questo rilievo: «Futura Madre del Purissimo, Ella dovette essere purissima fin dal primo istante della sua concezione. Nella vita poi di questa Madre, tutto, è facile indovinarlo, fu in armonia con una così felice purezza, una purezza che, fra gli umani, Ella è stata la prima e l'ultima a ricevere» (Homilia in Dormit., 8, Opere complete, I, Parigi, 1928, p. 202-203).

2) In Occidente

Ammettono che il privilegio dell'impeccabilità fu concesso alla Vergine fin dalla sua prima santificazione GABRIELE BIEL (In III Sent., Dist. III, q. II, p. 53 s.), S. ANTONINO DA FIRENZE (Summa Theologica, P. IV, tit. V, c. 20, p. 5, Op., t. IV, col. 1052), ecc.

15. NEL SECOLO XVI

1) In Oriente

In questo secolo, alcuni Ortodossi, sotto l'influsso dei Protestanti, incominciano ad attribuire alla Madonna varie colpe attuali.

2) In Occidente

In Occidente sorgono le audaci contestazioni dei Protestanti. Le presunte deficienze morali della Vergine poste infelicemente in rilievo da alcuni Padri e Scrittori ecclesiastici, sono state poi ricalcate, in modo brutale, dai Protestanti del secolo XVI e dai loro successori.

Lutero ha parlato più volte di peccati in Maria nei suoi scritti.

La Vergine - secondo Lui - nell'episodio dello smarrimento di Gesù dodicenne nel tempio di Gerusalemme, si sarebbe ritenuta più colpevole ancora di Eva, per il fatto stesso che Dio aveva

permesso una simile prova (Feste postille, 1505, 1a Domenica dopo l'Epifania, Werke, 17, 17 ss.). Maria SS., inoltre, avrebbe dubitato del suo Figlio, e sarebbe stata superata, nella fede, dal Centurione (1. c., Dom. 3a dopo l'Epifania, Werke, 17, 76; 21, 81 s.). Gesù stesso –

329

secondo Lutero - l'avrebbe respinta durante le nozze di Cana (Winterpostille, 1528, Dom. 2a dopo l'Epifania, Werke, 21, 65).

Ancora più rude e selvaggio, in fatto di peccati della Tuttasanta, si è dimostrato Calvino. Ella infatti - secondo il corifeo ginevrino - avrebbe reagito con un'esitazione riprovevole al messaggio dell'Angelo (Harmonia Evang., Op. 46, Corp. 75, Lc. 1, 34, col. 29). Nell'episodio dello smarrimento di Gesù dodicenne, il dolore materno le avrebbe suggerito propositi inconsulti (In Lc. II, 48; col. 106). I Papisti, inoltre - ha rilevato Calvino - mentre ripetono i clamori della donnetta del Vangelo, omettono la riprensione inflittale da Gesù (In I.e. XI, 28, col. 248 s.). Non ha omesso, infine, di tacciare di importuna la Vergine a Cafarnao allorché cercò d'interrompere la predicazione di Gesù (in Mt 12, 48; col. 350) e di asserire che alle nozze di Cana fu da Gesù rudemente respinta (In Jo. 2, 4; col. 38 s.).

Sullo stesso tono parlano i Centuriatori di Magdeburgo (Cent. I, De vita Mariae), Sarcerio (In I et II c. Le), Kemnizio (Examen decretorum Concilii Tridentini, Francoforte, 1566) ecc.16.

Il Concilio di Trento affermava contro i Novatori, l'immunità della Vergine da qualsiasi colpa attuale (Sess. VI, can, 23).

16. NEL SECOLO XVII

1) In Occidente

Nella «Confessio fidei» di Pietro Mogbila si legge: «Il peccato non mortale (che vien detto anche veniale) è quello che nessuno degli uomini può evitare, eccettuato Cristo Signore e la Beatissima Maria Vergine» (cfr. Malvy A., S.J. - Miller M., S.].,

---

16 S. Pietro Canisio cosi riassume la mentalità dei Protestanti sulla santità di Maria: «Est santa; sed interim, ut adiiciunt, non perfecta, neque sic a peccato libera, quin suas etiam retineat imbecillitates... Nec fidem illi permittunt integram, quia in verbo Dei hiiesitantem, in fide infirmam, et humana potius quam divina sapientia nitentem; ac severe quidem a Christo aliquoties obiurgatam, et publica reprehensione dignam audent fingere. Quam praeterea in peccato cum prima peccatrice Eva componere non verentur» (Canisius P.S., De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice Sacrosanta, Ingolstadt 1577, t. I, Praef., fol. 6-7).

S. Gregorio Nazianzeno - secondo il P. Giustino Miechowita (nell'op. Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas,disc. 164) - paragona i settari, nel legge-

330

La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, in «Orientalia Christiana» 39 [1927] p. 111).

Anche la «Confessio Dosithei» riconosceva che la Vergine fu immune da ogni peccato personale (cfr. Kimmel E. f., Monumenta symbolica Ecclesiae OrientaHs, Jenae 1843-1850, t. I, p. 438).

METROFANE CRITOPULOS, Patr. di Alessandria, nella sua «Confessione della Chiesa Orientale cattolica e apostolica», dopo aver affermato che la Vergine fu soggetta al peccato originale, continua affermando che Ella «fu adornata da Dio del grande ed esimio dono di non peccare. Asseriamo perciò che, ricevuto da Dio un tale dono, mai commise peccati propri» (cfr. Kimmel, op. cit., t. II, p. 179).

GIORGIO CORESSIOS asserisce che, secondo la Chiesa ortodossa, la Vergine non ha mai commesso il minimo peccato attuale (cfr. Jugie M., L'Immaculée Conception ..., p. 334).

2) In Occidente

La dottrina della immunità di Maria da qualsiasi colpa attuale essendo stata solennemente affermata dal Concilio di Trento, i Teologi di questo secolo, come pure quelli dei secoli susseguenti, non fecero altro che difenderla, rispondendo alle varie obiezioni o accuse fatte dagli avversari della fede cattolica desunte dalla S. Scrittura e dai Padri.

17. NEL SECOLO XVIII

1) In Oriente

MACARIO DI PATMOS (celebre predicatore della metà del secolo XVIII) scriveva: «L'autore del Cantico, parlando della purezza e

---

re gli scritti dei Padri, alle mosche: ronzano sul corpo tralasciando ciò che è sano e fermandosi a succhiare ciò che è purulento. Per i Protestanti, vale solo, negli scritti dei Padri, ciò che essi hanno espresso in modo esagerato, poco felice; tutto ciò che di bello e di grande essi hanno detto della Madonna, per loro non solo non conta nulla, ma viene anche disprezzato.

dell'impeccabilità del Figlio, scrive che Egli è simile al giglio: "io sono il fiore della pianura, il giglio delle valli"; altrettanto scrive della Madre: "Come un giglio tra le spine, così è la mia amica tra le fanciulle"'. O somiglianza perfetta fra la Madre e il Figlio! (Homil. in Assumpt., in «Tromba evangelica», Leipzig 1758, p. 145- 146).

«S. Girolamo l'appella (Maria) la nube del giorno, perché mai questa nube è stata nelle tenebre del peccato, ma è sempre stata nella luce della virtù» tibid., p. 280-281).

COSTANTINO DAPONTÈS canta: «Io ti glorifico, o Maria, - in Te non si può trovare alcun soggetto di biasimo. - Tu sei incorruttibile nella tua anima, nel tuo corpo, nel tuo spirito, o Maria - ... Tu sei l'uomo senza peccato, o Maria, la tutta pura! - In te l'immunità completa dal peccato» (Inno 36, presso Jugie M., L'Immaculée Conception ..., p. 360).

STEFANO JAVORSKIJ appella la Vergine «la purissima e immacolata Theotocos la quale, simile al sole, è completamente immune da ogni peccato, anche il più piccolo» (presso Jugie M., L'Immaculée Conception ..., p. 414).

2) In Occidente

Tra i difensori dell'immunità della Vergine da qualsiasi macchia di peccato attuale va annoverato VIRGILIO SEDLMAYER nella sua «Scholastica Mariana». Sintetizzando quanto era stato insegnato prima di lui, il Sedlmayr, in tre lunghi articoli dimostra: 1) che la B. Vergine, nella sua prima santificazione, ricevette il dono della perseveranza e fu confermata in grazia; 2) che mai peccò venialmente; 3) che, anzi, fu resa impeccabile (cfr. Bourassé, Summa aurea, t. VII, col. 1031-1040).

18. NEL SECOLO XIX

1) In Oriente

ALESSANDRO LEBEDEV (+1898), rappresentante della Teologia russa, nella sua opera contro l'Immacolata Concezione, asseri-

332

sce che «la santificazione (della Vergine) per mezzo della grazia, non esclude né la possibilità di peccare, né il peccato di fatto ...». Ciò premesso si chiede: «Peccò dunque o non peccò Maria dopo l'Incarnazione? E se peccò, quali furono i suoi peccati? Per riverenza verso la Madre di Dio, non osiamo, non possiamo, non vogliamo entrare in questa questione» (Differenza tra le chiese orientale e occidentale nella dottrina sulla SS. Vergine Maria Madre di Dio. In occasione del nuovo dogma latino dell'Immacolata Concezione, Varsavia 1881, p. 189-190). Aggiunge: «Confessiamo che la Santa Vergine Maria fu la più perfetta e la più santa di tutte le creature che vi furono sulla terra ... Asseriamo (in Lei) ... le conseguenze del peccato originale: l'inclinazione al male, la lotta interiore... Eccoti la nostra sentenza sulla santità della Vergine Maria» (ibid., p. 222).

2) In Occidente

La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (1854) proiettava nuova luce anche sulla questione dell'immunità di Maria SS. da qualsiasi colpa attuale. L'immunità dalla colpa originale, infatti, comportava l'immunità dal fomite della concupiscenza, prima fonte dei nostri peccati attuali.

19. NEL SECOLO XX

1) In Oriente

Ci limitiamo a due teologi di opposta opinione.

CHRESTOS ANDROCTOS (+1934) precisa che «se nella Chiesa Orientale la B. Vergine vien detta immacolata, monda, illibata, pura, del tutto senza macchia, questi detti non si riferiscono alla colpa originale, ma all'assenza di peccati propri personali, e ciò solo dopo la venuta (in Lei) dello Spirito Santo» (Simbolica, Ed. II, Atene 1930, p. 201-202).

VLADIMIRO LOSSKIJ al contrario, asserisce che la Vergine «ha raggiunto i più alti vertici di santità del Nuovo Testamento ed ha in

333

se stessa la più perfetta santità di cui è capace la Chiesa». Parlando poi della santità della Madonna prima dell'Annunziazione, asserisce: «Essa fu il punto più alto di santità che si poteva raggiungere da un figlio di Adamo nel Vecchio Testamento. Ella era senza peccato nell'universale dominio del peccato, pura da ogni seduzione nell'umanità posta sotto la tirannide del principe di questo mondo» (Panagia, presso Mascall E. L., The Mother of God, Westminster 1949, p. 31).

2) In Occidente

Fra tutti coloro che hanno maggiormente illustrato questo privilegio mariano, vanno segnalati, in modo particolare, il Card. Lépicier O.S.M. (tractatus de B. Virgine Matre Dei, Ed. V, Romae 1926, p. 204-216) e il P.G.B. Terrien S. J. (La Mère de Dieu, t. II, Paris, s.a., p. 67-84).

IV. Armonie razionali

Ciò che si è detto dell'immunità dal peccato originale, si deve ripetere, con maggior ragione, dell'immunità dal peccato attuale: tutti i principi mariologici, sia quello primario sia quelli secondari, reclamano l'immunità della Vergine da qualsiasi ombra di imperfezione. Il peccato attuale, infatti, essendo peccato della persona, avrebbe leso la personale dignità della Vergine molto più di quanto l'avrebbe lesa il peccato originale, che è peccato della natura. Ciò è talmente ovvio che, gli stessi grandi Dottori Scolastici, i quali (per es. S. Alberto Magno, S. Tommaso, S. Bonaventura) negavano l'immunità della Vergine dal peccato originale, non avevano alcuna difficoltà ad ammettere l'immunità dal peccato attuale. Si tratta, anche qui - come ha rilevato il Concilio di Trento - di un privilegio, concesso solo a Maria: «Te sola, più in su del perdono - l'Amor che può tutto locò» (Manzoni, Opere, ediz. del centenario 1827- 1927, vol. I, p. 185). Un tale privilegio è reclamato da tutti i principi della Mariologia.

334

1. IL PRINCIPIO PRIMARIO DELLA MARIOLOGIA E L'IMPECCABILITÀ DI MARIA.

È reclamato, in primo luogo, dal principio primario della Mariologia, ossia, dalla maternità universale, dalla maternità cioè sia verso Cristo sia verso i cristiani.

È reclamato dalla maternità corporale verso Cristo. In forza, infatti, della maternità divina, Cristo, l'Uomo-Dio divenne carne della sua carne; orbene, Cristo, santità per essenza, non ha e non può avere nulla di comune con Belial, padre del peccato (2Cor. 15, 3). In forza della maternità divina, la Vergine divenne l'abitazione dell’eterna Sapienza, la Sapienza del Padre; orbene, la Sapienza - come ci insegna la S. Scrittura - non entra in un'anima malevola e «non abita in un corpo soggetto al peccato» (Sap, 1, 4). Il sentimento stesso vivo e costante della sua divina maternità, il fatto stesso incontestabile che Ella si compiaceva di pensare e di assaporare di continuo l'ineffabile gioia di essere madre di un tale Figlio, ossia, di Dio, doveva legarla in modo indissolubile a Lui, in un perenne slancio di amorosa gratitudine, sempre pronta a fare tutto ciò che più piacesse a Lui. Inoltre, l'ignominia della Madre, causata dal peccato, avrebbe avuto un inevitabile riflesso sul Figlio.

Oltreché che dalla maternità verso il Cristo, il privilegio dell'immunità da qualsiasi peccato attuale è reclamato anche dalla maternità spirituale verso i cristiani, verso la Chiesa, della

quale doveva essere - come lo fu - il modello perfetto, il prototipo, «senza macchia e senza ruga» (Ef.5,27).

2. I PRINCIPI SECONDARI E L'IMPECCABILITA' DI MARIA.

Anche i principi secondari della Mariologia, oltre al principio primario, reclamano l'immunità della Vergine da qualsiasi colpa attuale e imperfezione morale.

Viene reclamato, questo privilegio, dal principio di singolarità, poiché è in perfetta consonanza con la singolarità della missione che Le è stata affidata da Dio.

Viene reclamato dal principio di convenienza, poiché sarebbe stata cosa del tutto sconveniente una qualsiasi macchia morale nella Madre di Colui che è purezza infinita.

335

Viene reclamato dal principio di eminenza. Se il Signore infatti ha concesso gradi eccezionali di purezza di vita ad alcuni Santi, suoi servi, quale purezza di vita non dovette concedere alla Regina dei Santi, Madre sua? ...

Viene infine reclamato dal principio di analogia o somiglianza con Cristo, suo Figlio. Se Cristo fu «Santo, innocente, incontaminato, segregato dai peccatori» (Hebr. 7, 26), anche Maria, Madre sua, dovette essere, quanto a purezza, nella stessa linea.

Maria SS. quindi è la «tutta bella» - come canta la Chiesa - e «macchia» alcuna non è in Lei! ... Ella è la «Donna ravvolta dal Sole», e perciò, sempre nella luce, mai nelle tenebre della colpa. «Pensare in Lei una macchia - ha detto il B. Raimondo Lullo - è come scoprire nel sole una tenebra»: «in qua qui cogitat maculam, in sole cogitat tenebram» (Blaquernae anacoretae interrogationes et responsiones CCCXV, de amico et amato, n° 276, Opere, Parigi 1632, p. 159).

3. ALCUNE OBIEZIONI

1. Si potrebbe obiettare: la Madonna, edotta da Cristo, recitò di certo il «Pater noster» in cui si dice: «Rimetti a noi i nostri debiti». Anch'Essa, perciò, ebbe dei «debiti» con Dio, ossia, alcuni peccati.

Ma è facile rispondere dicendo che la Madonna recitò tali parole non per sé stessa, per i suoi peccati (che non aveva), per gli altri membri del mistico corpo di Cristo, peccatori.

2. Si obietta, inoltre: l'impeccabilità della Madonna è inconciliabile con la libertà di Lei. Orbene, la Madonna fu libera; dunque non fu impeccabile. Per essere liberi, infatti, bisogna avere la libertà di peccare.

Ma è necessario rispondere che la libertà dell'arbitrio non consiste nel poter peccare o nel poter non peccare, poiché se così fosse, sia Dio, sia i Beati non avrebbero la libertà dell'arbitrio. Il libero arbitrio perciò si salva anche con l'impeccabilità. Tanto più che l'impeccabilità della Madonna non fu né metafisica (come quella di Dio) né fisica come quella dei Beati in cielo), ma fu solo morale (pur avendo la defettibilità intrinseca).

3. Si può anche obiettare: anche della Madonna, essendo soggetta alla legge, si può ripetere ciò che si dice del giusto: «Poteva prevaricare e non prevaricò, fare del male e non lo fece» (Eccli., 31, 10). Poté dunque peccare, e perciò non fu impeccabile.

È necessario rispondere che la Madonna poté peccare in potenza remota (essendo intrinsecamente defettibile) ma non già in potenza prossima, poiché una tale potenza prossima avrebbe esposto la Madre al pericolo continuo e prossimo di offendere il Figlio: cosa indegna e impensabile per la Madre di Dio.

4. Si può obiettare: l'impeccabilità toglierebbe, nella B. Vergine, il merito. Ed infatti, quanto più si toglie il potere di peccare, tanto più si diminuisce il merito; se perciò il potere di peccare viene soppresso, vien soppresso anche il merito. Ciò posto, la Madonna non si loderebbe perché non ha peccato, ma perché non poté peccare.

Si risponde negando che l'impeccabilità tolga il merito. Cristo, infatti, fu impeccabile; eppure meritò nel modo più rigoroso la nostra salvezza. Il suo merito, anzi, fu incomparabilmente più perfetto del merito nostro, essendo esso del tutto remoto da qualsiasi imperfezione, data la sua intima unione con Dio.

Altrettanto si dica della B. Vergine. Non solo meritò, quantunque impeccabile, ma meritò in modo più eccellente di noi. La potenza di peccare non dice perfezione, ma dHetto e imperfezione; per cui è maggiore la libertà dell'arbitrio in colui che non può peccare che in noi, i quali possiamo peccare. (S. Th., I, q. 62, a. 8, ad. 3).

III.

LA PERPETUA VERGINITÀ DI MARIA

Il testo mariano del Concilio Vaticano II parla di Maria «sempre Vergine» (n° 52), di Colei che «si consacrò totalmente come serva del Signore alla persona e all'opera del Figlio» (n° 56). Ella ha offerto, «in modo eminente e singolare, l'esempio di verginità e di maternità!» (n° 63). Ella «generò sulla terra lo stesso Figlio del Padre, e senza conoscere uomo, adombrata dallo Spirito Santo» (ibid.), e «il suo Figlio unigenito», nascendo da Lei, «non diminuì ma consacrò la di Lei verginale integrità» (n° 57). E cita il Concilio Lateranense del 649, la Lettera di S. Leone Magno a Flaviano, il Concilio Calcedonese e S. Ambrogio.

La verginità perpetua di Maria, nella sua triplice fase (prima, durante e dopo il parto) viene insegnata dal Concilio in modo sufficientemente chiaro.

Anche il privilegio della perpetua verginità - come gli altri privilegi mariani - presenta un valore salvifico che lo pone in funzione della storia della salvezza. Esso, infatti, è intimamente connesso con la persona stessa del Salvatore, in quanto Maria l'ha concepito e dato alla luce in modo molto diverso da quello con cui tutte le altre madri concepiscono e danno alla luce i loro figli, ossia, in modo verginale. Esso, inoltre, ha permesso a Maria una piena, totale disponibilità di tutto il suo essere - anima e corpo - al disegno salvifico di Dio e di Cristo. La verginità del corpo infatti non è altro che «il segno» della verginità del cuore, in virtù della quale Maria SS. è stata, tutta e sempre, unicamente di Dio. In forza di questa sua perpetua verginità, nessun affetto terreno e carnale poté mai minimamente contrastare la sua missione salvifica, essendo stata ad esso completamente e perennemente sottratta. Conseguentemente, più che «Vergine e Madre» (come se la verginità si risolvesse, in Lei, in un puro e semplice ornamento), Ella fu «la Vergine-Madre, intrinsecamente ordinata alla salvezza degli uomini.

Preliminari

La verginità di Maria è la prima verità mariana espressa nei vari «Simboli della fede» (a cominciare dai più antichi), dopo la divina maternità. Ed è anche la prima verità mariana - come vedremo - impugnata dagli eretici e difesa dai Padri e dagli Scrittori della Chiesa.

Il titolo di «Vergine» è talmente proprio di Maria SS. da costituire e da sostituire il suo nome proprio: Ella infatti viene comunemente appellata «la Vergine», ossia, la Vergine per antonomasia. E ciò fin dai secoli più remoti della Chiesa. Si tratta perciò di un titolo che caratterizza Maria SS., aureolando la sua affascinante immagine. È questa, anzi, una componente essenziale dell'immagine autentica che di Maria SS. ci ha dato la Rivelazione cristiana, poiché è indivisibile dalla sua Maternità divina, che è una Maternità «verginale». È una singolare pianta - la Madonna - che ha insieme il fiore e il frutto.

Ci conceda la Vergine di lodarla verginalmente, con parole verginali! ...

1. NOZIONE E VALORE DELLA VERGINITA'

1) Nozione della verginità

Si tratta di una realtà non già semplice ma complessa. Per definirla esattamente è necessario tener presenti le recenti conquiste della psicologia e della genetica moderna, le quali completano le nozioni degli antichi scrittori[1].

Nella nozione completa della perfetta verginità è necessario distinguere nettamente ciò che è essenziale (per se) e ciò che è accessorio (per accidens).

Incominciamo da ciò che è essenziale. In ciò che è essenziale alla verginità, occorre distinguere ciò che è formale (il principio formale) e ciò che è materiale (il principio materiale). Ciò che è formale, nella perfetta verginità, è la volontà (proposito fermo e co-

---

1 Ha svolto in modo egregio questi due punti fondamentali il P.J.H. NICOLAS O.P., La virginité de Marie. Etude Theologique, Fribourg Suisse, 1962, p. 21-50.

stante) di conservarsi (opposta alla volontà di un mutuo dono di due persone, che sta all'inizio dell'attività procreatrice). Ciò che è materiale, invece, è l'oggetto di una tale volontà, ossia: 1) l'esclusione del dono mutuo di due persone; 2) l'esclusione del piacere sessuale che è naturalmente inerente ad un tale mutuo dono, o anche procurato in modo illecito.

Ciò invece che è accessorio (per accidens) è l'integrità corporale, che è segno della verginità, ossia, segno della rinunzia all'amore umano e alla fecondità secondo la carne in vista dell'amore divino e della fecondità secondo lo spirito. Di qui il singolare valore o importanza dell'integrità corporale[2].

2) *Valore della Verginità.*

La verginità comporta, evidentemente, una rinunzia, un sacrificio. Per comprendere quindi il valore della verginità è necessario conoscere prima il valore della rinunzia che essa comporta.

Ciò a cui, in forza del proposito di verginità si rinunzia, è la rinunzia all'esercizio della funzione sessuale, e, per ciò stesso, alla fecondità, alla procreazione (bene necessario per la specie umana, ma non già per l'individuo). La rinunzia ad un tale bene, tuttavia, vien fatta in vista di un altro bene (il quale legittima una tale rinunzia). La vergine, infatti, ha il grande vantaggio di riserbare a Dio tutta la sua potenza di amore e di non dividere con nessun uomo il suo cuore, nell'intento di darlo completamente a Dio.

Alla donazione totale a Dio si oppone la stessa attività sessuale, non già per il suo oggetto - che è buono e legittimo - ma a causa della concupiscenza disordinata che l'accompagna, e che è conseguenza del peccato originale, ossia, dello stato attuale di natu-

---

2 Secondo S. Tommaso, la verginità, come valore morale, risulta di tre elementi: 1) l'integrità corporale; 2) l'astensione dal piacere sessuale; 3) il proposito fermo di un'astensione completa e perpetua. Questo terzo è propriamente l'elemento formale e completiva della verginità, ciò che ne costituisce l'anima, poiché è l'elemento spirituale; il secondo, invece, è l'elemento materiale (S. Th., II-II, 9, 152, a. 3 c.); il primo è un elemento accessorio (accidentale), mentre gli altri due sono essenziali (S. Th., II-II, q. 152, a. 1, ad 3). Se infatti l'integrità corporale viene a mancare per ragioni indipendenti dalla volontà (per es. per una operazione chirurgica), una tale deficienza non pregiudica alla verginità più della amputazione involontaria di una mano o di un piede (ibid.).

ra umana decaduta e in via di redenzione. La concupiscenza provoca l'assorbimento della ragione nell'ebbrezza dei sensi, di modo che per alcuni istanti, anche la persona più virtuosa e più santa, viene a perdere il controllo dello spirito sopra la carne, e, pur non allontanandosi con ciò dal Bene divino, questo cessa di esercitare su di essa la sua attrattiva illuminatrice, rimanendo così, per quei fugaci istanti, come eclissato. Per questo motivo S. Tommaso è arrivato a dire che «la continenza, nello stato di innocenza [prima del peccato originale] non sarebbe stata lodevole», ossia, non avrebbe meritato una lode particolare, perché vi sarebbe stata la fecondità senza la sensualità disordinata, senza la concupiscenza, pur essendovi il piacere dei sensi e la gioia del cuore; mentre nello stato attuale di natura decaduta (pel peccato originale) la continenza è lodevole poiché elimina il disordine della concupiscenza (S. Th., I, 9, 98, a. 2, ad 3).

Ma la verginità non trae il suo valore soltanto dal fatto dello stato di decadenza in cui si trova l'umanità dopo il peccato dei nostri progenitori: essa ha valore anche in se stessa (prescindendo da un tale stato di decadenza), poiché pone la vergine in grado di attendere più liberamente a Dio e alle cose di Dio, ossia, alle cose dell'eternità. È questo l'insegnamento di S. Paolo. Dopo aver consigliato ai fedeli di Corinto (senza però imporlo) lo stato di castità perfetta (ossia, di verginità), esalta lo stato verginale sullo stato matrimoniale, in vista di una maggiore perfezione e di una maggiore possibilità di attendere alle cose del Signore senza distrazioni causate da affari temporali. Dice: «Chi non è sposato, è tutto sollecito per le cose del Signore. Chi invece è sposato, si dà premura delle cose del mondo, cerca di piacere alla moglie, ed è diviso. Così pure la donna non sposata e la vergine è tutta sollecita delle cose del Signore, affine di essere santa di corpo e di spirito. Per contrario, la donna sposata è in sollecitudine per le cose del mondo e cerca di piacere al marito» (I Cor., 7, 32-34). Le molteplici cure della famiglia e le molteplici ansietà inerenti allo stato matrimoniale, distraggono gli sposi da Dio e dalle cose divine. La scelta perciò dello stato verginale avviene non già per assicurare,

egoisticamente, la propria tranquillità (affrancandosi dalle pesanti responsabilità del matrimonio: cosa degna di biasimo anziché di encomio) ma per attendere con maggiore facilità «alle cose di Dio», ossia, per consacrarsi a Lui, per darsi a Lui in modo totale e perenne. Ne segue

341

perciò che la verginità sia, essenzialmente, «consacrazione» a Dio, più che eliminazione del disordine della concupiscenza (cfr. GIARDINI F., O. P., La virtù della verginità è essenzialmente «consacrazione» e non «rimedio alla concupiscenza», in «Rivista di Ascetica e Mistica» 4 [1959], p. 70-74).

Per questo, in molte antiche iscrizioni, la vergine cristiana viene appellata «Vergine di Dio» «virgo Dei» (cfr. «Enc. Catt.», XII, col. 1265-1266). Così, per esempio, in un monastero femminile presso S. Paolo, sei iscrizioni hanno la formula «virga Dei», una con la data del 447 (ibid.). In altre antiche iscrizioni, la vergine cristiana viene appellata «sacra a Dio»: «sacra Deo». Così, per es., Papa Damaso ebbe una sorella, chiamata Irene, «sacra a Dio»: «sacrata Dea», poiché si era «votata a Cristo»: «voverat haec se Christo» (cfr. FERRUA A., Epigrammata Damasiana, Città del Vaticano, 1942, n. 11). Né mancano iscrizioni in cui la vergine cristiana viene appellata «Sposa di Cristo» Così, per es., di una vergine Giuliana, del secolo IV o V, si dice che si era da un pezzo sposata a Dio col sacro velo: «sponsa diu nubit per sacra vela Dea» (cfr. DE ROSSI G. B., Incr. christ., II, 1, p. 63, 92). Di una certa Maria di Vercelli si dice che fu sposa di Cristo, al quale se ne andò: «aeternos sortita thoros XPI que petivit» (Corp. Inscrip. Lat., V, 6734). L'espressione «vergine sposa di Cristo» si trova presso Tertulliano (De oratione, c. 22, «Corp. Christ.» ser. lat., t. I, p. 270-71) e presso S. Cipriano (De habitu virginum, c. 22, P.L. 4, 459 a). Iddio infatti si dà all'anima nella proporzione con cui l'anima si dà a Dio. Se l'anima si dà a Dio in modo totale e perenne, Dio si dona all'anima in modo totale e perenne. Si ha perciò un mistico sposalizio fra la vergine e Dio. Per questo, nelle preghiere della «velatio virginum» del rito gallicano, tra l'altro si dice: «A te [Cristo], sposo, consacriamo una vergine sposa»: «aptissime tibi sponso viro sponsam virginem dedicamus» (cfr. «Dict. Archéol. Chrét. Lit.», 15, 2, col. 3104). Tutto il tempo e tutte le cure che una sposa terrena presta al suo sposo, la vergine cristiana le presta a Cristo, vivendo e operando unicamente per Lui, null'altro desiderando che di piacergli ogni giorno di più.

Effettivamente, la persona occupata nel bene terreno, umano, è, per ciò stesso, distratta dal Bene celeste, divino, fine supremo della sua vita. L'occupazione nelle cose terrene, umane, non è per se stessa cattiva, e perciò avrebbe avuto luogo anche nello stato di

342

innocenza (anteriore al peccato dei nostri progenitori), sia pure senza alcun disordine, poiché in tale stato, l'uomo, attraverso il bene terrestre, senza alcuna deviazione, avrebbe mirato al Bene celeste, Dio. Non si può tuttavia negare che un'attività che ha per oggetto diretto il Bene celeste, Dio, nostro fine, è più perfetta di un'attività che ha per oggetto una cosa riferita a un tale fine, a Dio. La prima, infatti, ha per centro un oggetto divino, celeste, Dio, Sommo Bene; la seconda invece ha per centro un oggetto umano, terreno. Da ciò appare come, anche nello stato di innocenza, gli uomini e le donne avrebbero liberamente scelto lo stato di verginità, onde consacrarsi a Dio, ossia, onde darsi in modo totale e perenne a Lui e alle cose sue. E ciò avrebbe di già giustificato lo stato di verginità dell'Uomo-Dio e della Madre sua, nell'ipotesi - non di certo impossibile - dell'Incarnazione del Verbo nello stato di innocenza (nella ipotesi perciò che Adamo non avesse peccato), perché sia Cristo che Maria sono stati immuni dal peccato di Adamo.

2. IL SINGOLARE PRIVILEGIO DELLA VERGINITA' DI MARIA

1) La ragione fondamentale della verginità di Maria

Grazioso il rilievo fatto da S. Bernardino da Siena: «Quante grazie avete voi, o donne? Non possono essere se non tre. Prima: èssare madre in matrimonio, non però vergine e madre insieme; ma sì Maria! Siconda: éssare vergine, ma non con essa verginità puoi rimanere madre; ma sì Maria! Terza grazia: e questa è solo di Maria: potere éssare vergine e madre; questa è la maggiore grazia che fosse mai fra tutte le donne» (cfr. Cannarozzi, Prediche Volgari, vol. II, p. 406).

Contro la ragione stessa di essere della verginità di Maria, è stata proposta questa precisa obiezione: «Se «Immacolata», perché «Vergine»? ... Se infatti Maria SS. fu concepita senza il peccato originale, non vi era e non vi poteva essere in Lei il turbamento proveniente dal fomite della concupiscenza, effetto del peccato originale. Ne segue perciò che l'esercizio della sessualità non avrebbe avuto, in Lei, nulla di indecoroso, nulla di deprimente per lo spirito, nulla di contrario al fervore della sua conversazione con Dio; al contrario avrebbe presentato al mondo un modello sublime

343

di perfezione, in un'attività che, per gli altri, dopo la colpa di origine, è così tormentata da inclinazioni disordinate e non di rado peccaminose.

La verginità perciò non solo sarebbe inutile in Maria SS. ma priverebbe Lei e il mondo di una perfezione proprio in ciò in cui l'umanità è esaltata ad essere collaboratrice di Dio nella trasmissione della vita, e, in caso di Maria, della vita umana dell'Uomo-Dio.

A ciò si può anche aggiungere che S. Tommaso - come abbiamo di già rilevato - sembra confermare una tale conclusione. Parlando infatti dello stato di giustizia originale, ha asserito che «la continenza, in un tale stato, non sarebbe stata lodevole», ossia, non sarebbe stata preferibile al matrimonio, perché vi sarebbe stata, in tale stato, l'attività sessuale (con diletto superiore a quello che si prova nello stato di natura decaduta) senza la sensualità disordinata (il fomite della concupiscenza), mentre dopo il peccato originale la continenza è lodevole, poiché elimina il disordine della concupiscenza (S. Tb., I, q. 98, a. 2, ad 3).

Da quanto abbiamo già esposto nel primo punto, si può trarre una risposta soddisfacente ad una tale obiezione. La virtù cristiana della verginità, infatti, è, essenzialmente, «consacrazione» a Dio e non già «rimedio alla concupiscenza». Indubbiamente, la verginità di Maria SS. non fu e non poté essere una «medicina» contro il disordine della concupiscenza (dalla quale era del tutto esente), ma fu una «consacrazione», ossia, una dedizione totale e perenne a Dio, una più piena concentrazione in Dio. La Madonna, non esclusa la sua verginità, è ordinata totalmente e perennemente a Dio, secondo quelle luminose parole di S Agostino: «Noi non lodiamo il semplice fatto di essere vergini, ma che le vergini siano a Dio consacrate con religiosa continenza» (De virginit., c. 11, P.L. 40, 401). Maria SS. è la suprema espressione di questa consacrazione verginale. La verginità infatti, importa una «rinunzia» a soddisfazioni umane lecite nel matrimonio, fatta per il dono totale del proprio cuore a Dio, senza dividerlo con una persona umana, dono fatto con amore e per amore. Orbene, questa «rinunzia» può esser fatta anche da chi ha il dono preternaturale dell'integrità, e perciò è senza il fomite della concupiscenza. - Inoltre, l'uso normale del matrimonio, pur essendo senza fomite di concupiscenza da parte dell'Immacolata, sarebbe stato unito al fomite della comparte: cosa indecorosa per Maria. (Cfr. Landucci P. C., I motivi della verginità

344

in Maria Immacolata, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 2 [19 54] p. 75-76).

Rimane dunque pienamente giustificata la perpetua verginità di Maria Immacolata.

E rimane anche pienamente giustificato ciò che è accessorio alla verginità, ossia, l'integrità fisica (dell'imene) nel parto (attestata dal Magistero Ecclesiastico e dalla Tradizione universale). Una tale integrità ha valore di segno (signum, res significans). Che abbia il valore di segno l'ammette anche il Mitterer; costui lo restringe però ad un «indizio esteriore» dello stato di verginità «relativamente all'atto sessuale» (res significata) e perciò ad una semplice realtà materiale, carnale o, al più, morale. Pei Padri della Chiesa, invece, un tale segno ha anche altri valori, ossia, ha un significato spirituale, mistico (oltreché materiale, carnale, morale). L'integrità fisica, verginale, pei Padri, è anche segno sia della verginità consacrata sia del parto verginale della Chiesa.

È un segno, in primo luogo, della verginità consacrata, ossia, è un segno della rinunzia all'amore umano in vista dell'amore divino, della fecondità secondo la carne in vista della fecondità secondo lo spirito. Maria SS. è la Regina di queste anime, la Regina delle Vergini, la Vergine per antonomasia, e perciò l'esemplare supremo e integrale della verginità femminile (e non sarebbe esemplare integrale se non avesse l'integrità fisica, verginale).

L'integrità fisica, inoltre, è segno del parto verginale della Chiesa, ossia: il parto verginale di Cristo da parte di Maria è il prototipo del parto verginale dei cristiani da parte della Chiesa. In entrambi, i Padri vedono una «nova nativitas» (cfr. Laurentin R., Le mystère de la naissance virginale, in «Eph, Mar.» 10 [1960] p. 345-373).

2) *Le tre fasi della verginità di Maria*

Per esprimere la perenne verginità di Maria SS. durante tutta la sua vita, si è soliti distinguere tre fasi: Ella fu vergine prima del parto (nel concepire Gesù); nel parto (nel dare alla luce Gesù) e dopo il parto (dopo aver dato alla luce Gesù).

Queste tre fasi della verginità di Maria vengono abbracciate e luminosamente sintetizzate dall'epiteto «la Vergine» per anto-

nomasia dato a Maria fin dalla fine del secondo secolo3, e, in modo particolare, dall'epiteto «sempre vergine». Anche questo epiteto («sempre vergine») incominciò ad attribuirsi alla Madonna verso la fine del secolo II. Si incontra, infatti, nel libro VIII degli «Oracoli Sibillini» (composti verso la fine del secolo II: VIII, 462). Si incontra poi, nel secolo IV, presso Didimo (De Trinitate, 1, 27, PG 39, 404; 3, 4, PG 39, 832), presso S. Atanasio (Fragmenta in Lucam, PG 27, 1393) e presso S. Cirillo d'Alessandria (Homiliae diuersae, 4, PG 77, 992-996). Fuori di Alessandria, nella stessa epoca, si incontra presso S. Epifanio (Ancoratus, 120, PG, 43, 233; Adversus baereses, haer. 78, 10, PG 42, 716; Expositio fidei, 15, PG 42, 809).

La forma latina «semper Virgo» s'incontra, la prima volta, presso Leporio, all'inizio del secolo V (Libellus emendationis, 3, 5, PL 31, 1224s), nel simbolo attribuito a Giuliano di Eclano (cfr. HAHN, Bibliothek der Symbole, 289) e in quello di Pelagio (cfr. HAHN, 290). (Cfr. DE ALDAMA, J.A., S.J., Aeiparthenos, in «Estudios Eclesiésticos» 21 [1947] p. 487-489). L'espressione fu poi - per così dire - consacrata nell'anno 583 dal Concilio II di Costantinopoli (Canoni 2, 6 e 14: cfr. MANSI, Concil, Coll. 9, 377. 380.385).

3) *La caratteristica fondamentale della verginità di Maria*

La verginità di Maria ha avuto questa caratteristica fondamentale: quella di essere una verginità feconda. In Maria SS., infatti, e in Lei sola, la verginità e la maternità (che in tutte le

altre donne naturalmente si escludono, anzi, si elidono) per un miracolo operato dal braccio dell'Onnipotente, si sono viste mirabilmente unite. «Da che mondo è mondo - ha detto S. Bernardo - non si è mai sentito dire che una donna sia stata, ad un tempo, vergine e madre» (Homil. super «Missus est», n. 7, PL 183, 59). «Maria - dice altrove lo stesso Santo Dottore - è la sola nella quale la ver-

---

3 Il titolo di «Vergine» per antonomasia, come caratteristico di Maria SS., si trova indubbiamente per lo meno presso S. IRENEO (Adversus haereses, 3, 10, 2; 3, 22, 1). S. IPPOLITO (Contra Noetum 17, Nautin, 261) ed EUSEBIO (Demonstratio Evangelica, 10, 8, 57-58. 71, CGS Eus. 6 [23], 481; PG 22, 773. 776 s.) appellano Maria la «santa Vergine».

ginità si è unita alla fecondità, prodigio fino allora inaudito e che non si ripeterà più: non vi è stata nessuna prima di Lei, non vi sarà dopo di Lei un'altra donna simile a Lei...» (Serm. III per la Vigilia di Natale, n. 9, PL 183, 99). «Se in Maria loderò la verginità, molte altre anime di vergini sembra che mi si presentino dopo di Lei. Se ne esalterò l'umiltà, si troveranno, sia pure pochi, di quelli che, fedeli all'insegnamento del Figlio divino, si son fatti miti ed umili di cuore. Se poi vorrò magnificare le sue tante misericordie, vi sono pure uomini ed anche donne che si sono distinti per misericordia. Vi è però una cosa del tutto singolare, in cui Maria non ha avuto né prima né dopo di sé l'eguale, ed è la prerogativa della maternità verginale, onde Essa ha unito le gioie della maternità all'onore della verginità... Privilegio del tutto singolare e, per di più, ineffabile, perché non solo non potrà essere conseguito, ma neppure illustrato adeguatamente da nessuno» (Serm. LV per l'Assunz., n. 5, PL 183, 428).

3. ERRORI CONTRO LA PERPETUA VERGINITA' DI MARIA

1) Nell'età antica

Il dato fondamentale della fede dei primi cristiani ebbe per oggetto la «maternità verginale» di Maria: due termini che, naturalmente (senza un divino prodigio) si elidono scambievolmente: se è vera maternità, come può essere verginale. Se è verginale, come può essere maternità? ... Di qui l'ovvia negazione naturalistica o dell'una (la maternità) o dell'altra (la verginità).

E così è realmente accaduto, fin dal secolo I e II. Alcuni eretici (dell'ambiente giudaico-cristiano), nonché Cerinto, Carpocrate ecc. salvarono la maternità, ma a prezzo della negazione della verginità. Per questo essi, fin dalla fine del secolo I, soppressero nel loro V angelo il cosiddetto «Vangelo dell'infanzia» del Salvatore, ove vien raccontato il concepimento verginale (cfr., S. IRENEO, Adv. baer., I, 26, 2; 3, 21, 1; 5, 1, 3 sugli Ebioniti: I, 26, 1, su Carpocrate).

Altri eretici, al contrario, ossia, gli Gnostici (Saturnino, Basilide, Ofite), salvarono la verginità, ma negarono la vera maternità, asserendo che Gesù aveva un corpo irreale, fantastico, nato per mezzo di Maria, non già da Maria (per Mariam, non ex Maria), ossia,

era «passato per Maria come l'acqua passa attraverso un canale» (cfr., S. IRENEO, Aduersus baereses, I, 24, 2; 30, 12). Trattandosi di un concepimento e di una nascita soltanto

apparente, l'integrità corporale di Maria era così pienamente salvata (ma a prezzo della negazione della vera maternità).

Nel secolo III, alcuni, pur ammettendo il concepimento verginale (la verginità «prima del parto») negarono tuttavia il parto verginale (la verginità «in partu»). Così, per esempio, Tertulliano, nella sua lotta contro gli Gnostici, i Doceti (i quali ritenevano che il corpo di Cristo non era reale ma fantastico), nell'intento di provare la realtà del corpo di Cristo, negò la verginità di Maria nel parto (De carne Christi, c. 23, PL 2, 790). Inoltre, nel «De monogamia» (da lui composto nel 217 circa, allorché era già caduto nell'eresia Montanistica) negò anche la verginità dopo il parto. Nell'opera suddetta egli voleva dimostrare che le nozze debbono celebrarsi una volta soltanto, e perciò condannava le seconde nozze. Le nozze - secondo lui - debbono essere uniche, come unico è Dio (PL 2, 973-1004). E a prova di ciò, asseriva che anche Maria ebbe «un solo uomo» (fu «univira»), ossia, non passò a seconde nozze, e, «dopo il parto», ebbe rapporti coniugali «con un solo marito», ossia, con Giuseppe (op. cit., c. 8, PL 2, 983), per cui i «fratelli del Signore» dei quali parla il Vangelo, sarebbero veri figli di Maria e di Giuseppe (Adv. Mare., IV, 19, PL 2, 434 A) 4.

Nel secolo IV-V, sia in Oriente che in Occidente, non pochi negarono la perpetua verginità di Maria.

In Oriente: a Costantinopoli, verso il 360, la negò Eumonio (cfr. Filostorgio, Historia Ecclesiatica, 6, 2, PG 65, 533b; Ps-Crisostomo, Opus imperfectum in Matthaeum, 1, PG 56, 635); in Arabia, verso il 370 la negarono gli Antidicomarianiti, confutati da S. Epifanio (cfr. Panarion, 78, 7, PG 42, 708c); verso la stessa data venne negata in Egitto (cfr. S. Atanasio, Epistola ad virgines, C.S. C.O., 151, 59) e in Edessa (cfr. S. Efrem, Comment. in Diatessaron, 2, 6, C.S.C.O., 145, 19).

In Occidente: negarono la perpetua verginità di Maria, nelle Gallie, verso il 354, alcuni dei quali parla S. Ilario (In Matthaeum, 2, 3-4, PL 9, 991s); in Roma, verso il 382, la negarono Elvidio

---

4 Il P. SPEDALIERI (Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva, Messina 1961, p. 220-223), dietro Petavio, ha interpretato i testi di Tertulliano in senso ortodosso.

(cfr. S. GIROLAMO, Adversus Helvidium, PL 23, 183-206) e Gioviniano (cfr. S. GIROLAMO, Contra Julianum, 1, 2, 4, PL 44, 643; S. AMBROGIO, De institut. virg., PL 16, 30.5-334); nell'Illirico (l'odierna Dalmazia e Albania) verso il 3 92 la negò il vescovo Bonoso (cfr. Epistola de Bonoso, 3-6, PL 16, ll 73a.; JOUASSARD G., Un évéque de l'Illiricum condamné pour erreur sur la sainte Vierge: Bonoso, in «Revue des Etudes Byzantines», 19 [1961] p. 124-129). I vescovi dei vari luoghi - come a suo tempo vedremo - reagirono vigorosamente contro questi errori. Sono rimasti tristemente famosi, in questa occasione, due eretici: Elvidio e Gioviniano, confutati da S. Girolamo.

Elvidio, ecclesiastico romano (nell'a. 380 a Roma), nell'intento di inferire un colpo mortale allo stato verginale (ideale ascetico che nel sec. IV esercitava un fascino singolare fra la nobiltà romana), impugnò la verginità di Maria dopo il parto asserendo che Ella, dopo aver dato alla luce, verginalmente, Cristo, ebbe altri figli, quelli cioè che nel Vangelo vengono appellati «fratelli del Signore». Egli negava alla verginità monastica qualsiasi pregio. Se la verginità - così ragionava l'eretico - avesse un pregio dinanzi a Dio, Maria SS. l'avrebbe sicuramente conservata durante tutta la vita, fino alla morte. Invece... sacrificò quell'integrità corporale tanto stimata e tanto fanaticamente difesa dai monaci ... E per suffragare questa sua tesi, egli faceva appello ad alcuni testi del Vangelo, a Tertulliano e a Vittorino di Pettau (il quale, a torto

viene citato da Elvidio, come ha dimostrato S. Girolamo). Fu confutato da S. Girolamo (Adversus Helvidium, 17, PL 23, 183-206).

Qualche anno dopo Elvidio, rinnovò l'eresia di lui Gioviniano, ex monaco romano, appellato «l'Epicuro cristiano», presentato dall'Harnack quale «Protestante prima del Protestantesimo» (ante litteram). Gioviniano, da un eccesso di ascetismo passò ad un eccesso di sfrenatezza. Per giustificare questo suo voltafaccia, incominciò a difendere le tesi seguenti: 1) Non vi è differenza alcuna fra le vergini e maritate battezzate, fra lo stato verginale e lo stato matrimoniale; 2) chi ha ricevuto il Battesimo «con piena fede» è impeccabile (di qui l'inutilità delle pratiche ascetiche); 3) identico il merito e identico è il premio per tutti coloro che avranno conservato la fede e la purezza del Battesimo. Dalla lettera di S. Ambrogio al Papa Siricio appare l'applicazione che Gioviniano fece di tali principi a Maria (cfr. HALLER, Jovinianus, Leipzig, 1897). Giovinia-

349

no fu confutato da S. Girolamo (Adversus Jovinianum, PL 23, 211-338) e da S. Ambrogio (De instit. virg., PL 16, 305-334).

Anche nei secoli VI e VII non sono mancati i negatori della perpetua verginità di Maria, come appare da un gruppo di sermoni di quel tempo, nei quali si fa allusione a tali negatori (cfr. BARRÉ H., Le Sermon «Exhortatur» est-il de S. Ildephonse?, in «Révue Bénéd.», 67 [1957] p. 27).

L'errore contro la perpetua verginità di Maria SS. dopo il parto serpeggiò anche nella Spagna, e fu energicamente confutato da S. Ildefonso di Toledo (+669) nel suo «Tractatus de virginitate perpetua S. Mariae adversus tres infideles» (Elvidio, Gioviniano ed un Giudeo anonimo: PL 95, 51-100).

2) *Nell'età medievale*

Nel secolo XVI, i Sociniani negarono il concepimento verginale di Maria (cfr. Pioli G., Fausto Socino, Vita, opere, fortuna. Modena, 1953, p. 370 s.); gli Anabattisti (Pietro Martire, Bucero, Sternberger etc.) negarono la verginità di Maria SS. dopo il parto.

Lutero, tuttavia, ammise la perpetua verginità di Maria (cfr. GRISAR H., Luther, V, II, p. 797).

Altrettanto han ritenuto Calvino, Teodoro Beza (l'alter ego di Calvino), Zwinglio e i primi Anglicani (cfr. BERTETTO D., La Madre universale, Firenze, 1957, p. 168-181).

3) *Nell'età contemporanea*

Negano la perpetua verginità di Maria i Protestanti, i Modernisti e qualche cattolico cosiddetto «progressista».

I Protestanti si dividono in Ortodossi ed in Razionalisti. I Protestanti Ortodossi, pur ammettendo la verginità di Maria prima del parto ed anche nel parto (quantunque molti anche in ciò si allontanino dalle posizioni dei capi del Protestantesimo) negano la verginità dopo il parto.

I Protestanti Razionalisti (Strauss, Voltaire, Renan, ecc.) negano la verginità di Maria su tutta la linea: prima del parto, nel parto e dopo il parto, spinti non già da motivi biblici ma soltanto da pregiudizi ideologici, secondo i quali un intervento miracoloso di Dio sarebbe impossibile.

Anche i Modernisti han negato la perpetua verginità di Maria a cominciare da quella «prima del parto» o perché una tale verginità, secondo loro, sarebbe stata introdotta nella Chiesa nel secolo II, sotto l'influsso dei Doceti (così, per es., il TURMEL o HERZOG, La Sainte Vierge dans l'histoire, Paris, 1908), oppure perché una tale verginità non sarebbe altro che un «mito», del quale han cura di indicare i vari stadi (così, per es., H. Kocn, Virga Eva - Virga Maria, Berlin - Leipzig, 1937; In., Adhuc Virga, Tubingen, 1929).

Anche alcuni cattolici «progressisti» (in realtà «regressisti», poiché non fanno altro che ripetere vecchi errori), recentemente, seguendo il principio della «demitizzazione» (enunziato dall'acattolico Bultmann) han contestato (contro l'insegnamento tradizionale della Chiesa) la verginità di Maria sia nel concepimento sia nel parto.

Secondo questi autori recenti, la perpetua verginità di Maria, come è stata espressa fino ad oggi dalla Chiesa, va riformata. Le parole «nato dalla Vergine Maria» applicate a Gesù - secondo costoro - non sarebbero altro che un'espressione poetica usata per significare che Egli è venuto al mondo come un singolare «dono» della grazia di Dio. Si tratterebbe perciò di un contenuto spirituale al quale sarebbe stato dato, grossolanamente, un senso materiale, corporale, biologico. Il Salvatore, di fatto, sarebbe stato concepito e sarebbe nato - secondo costoro - come tutti gli altri uomini... Si tratterebbe perciò di un rivestimento mitologico dato al concepimento e alla nascita di Cristo; è perciò necessario - dicono - demitizzare questa dottrina tradizionale della verginità di Maria nel concepire e nel dare alla luce Gesù, onde dare al dogma della verginità di Maria il suo vero, reale significato.

Con questa «demitizzazione», l'Incarnazione del Verbo si renderebbe più umana (poiché Cristo, concepito e nato come tutti gli altri uomini, sarebbe più vicino all'umanità) e si valorizzerebbe l'unione coniugale nel matrimonio, nella quale Pan vi è nulla di indecente, contrariamente a quanto si riteneva nei tempi passati (cfr. Galot I., La conception virginale du Christ, in «Gregorianum», 49 [1968] p. 637-666)5.

---

5 Secondo il P. Schoonenberg S.J., la verginità corporale di Maria non è da ritenersi come dogma, ma come una «questione aperta». «Il Nuovo Testamento - secondo lui - nel suo insieme, dà l'impressione che la nascita verginale [di Cristo] sia un modo di parlare poetico» (cfr. «De Tijd», 17 clic. 1966). Anche il P. van Kilsdonk S.J., dopo aver negato apertamente la verginità corporale di Maria, di-

Recentemente, il Prof. viennese A. Mitterer, nell'opera Dogme und Biologie der beiligen Familien nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenuiart (Vien, 1952), in nome della Biologia, ha rimesso in questione la verginità di Maria nel parto. Egli ha asserito che Maria SS. ha dato alla luce Gesù nello stesso modo con cui qualsiasi altra madre dà alla luce il proprio figlio, ossia, con lesioni somatiche, e perciò con iattura dell'integrità verginale. La ragione per giustificare una tale asserzione sarebbe questa: perché, in caso diverso, si verrebbe a privare Maria SS. delle funzioni materne [come se il processo ordinario della nascita, con tutte le connesse lesioni e fenomeni concomitanti, fossero qualcosa di essenziale alla maternità! ... È evidente, invece, che il modo non appartiene all'essenza. Se un bambino, per es., viene alla luce per parto cesareo, non per questo la madre di lui viene ad essere privata delle funzioni materne].

Il Mitterer ha disorientato non pochi, ed è stato seguito dal P. J. Galot, S.J. (cfr. La virginité de Marie et la naissance de Jésus, in «Nouvelle Revue Théologique», 82 [1960] p. 449-469), da Ott., da Dettloff, da Doms, da Carlo Rahner ecc.

Costoro, pur sostenendo che il Bambino Gesù sia nato da Maria nel modo stesso con cui nascono tutti gli altri bambini (e perciò con lesioni somatiche della madre), non avrebbe tuttavia tolto nulla alla verginità, anche fisica di sua Madre, «perché la verginità cor-

---

chiarava: «Il titolo di "Vergine", per Maria, non è altro che un'aggiunta della poesia religiosa del Nuovo Testamento». Pel P. van Kilsdonk, «la nascita verginale di Gesù, il concepimento di Gesù nel seno di sua madre, senza l'intervento di un uomo» debbono essere rigettati (cfr. «Confrotatie», 8 nov. 1966, p. 29 s., ove viene riportata una trasmissione fatta dal P. Van Kilsdonk alla Radio Cattolica di Olanda [K.R. O.] l'11 ott. 1966). È da rilevare come sia il P. Schoonenberg sia il P. van Kilsdonk sono olandesi ed hanno influito nella elaborazione del famoso Catechismo Olandese. Hanno inoltre negato recisamente il concepimento verginale come fatto biologico il cappellano olandese Groenendijk (alla televisione olandese, il 14 luglio 1966) ponendola sullo stesso piano dei sette giorni della creazione (cfr. la protesta di P. Van Doornik M.S.C. su «De Tijd» del 20 luglio 1966) e il tedesco Uberto Abfas (Fundamentalkatechetik, Dusseldorf, 1968, p. 200 ss.), riprovato dalla Gerarchia tedesca (cfr. Herder-Korresp, Heft 1, del 1969, p. 15-18).

Nel «Catechismo olandese», non si nega apertamente il dogma del concepimento verginale; però neppure si afferma; se ne parla in modo ambiguo, equivoco, come se si trattasse di una questione «aperta» alla discussione, non già di un «dogma». Per questo il S. P. Paolo VI, nella Lettera del 30 marzo 1967 al Card. Alfrink, chiedeva che fosse evitata qualsiasi ambiguità, poiché si tratta di un dogma di fede (cfr. Il Dossier del Catechismo Olandese. Testi raccolti da Aldo Chiaruttini. Milano, A. Mondadori Editore, 1968, p. 146-148).

porale - dicono - consiste nella preservazione del corpo non nei riguardi di qualsiasi azione fisica, ma solo nei riguardi delle relazioni sessuali. Un parto - dicono - non potrebbe togliere, per se stesso, la verginità, e, d'altra parte, è logico che Maria, perché sia veramente e pienamente madre, abbia veramente partorito il suo bambino. Secondo questo modo, Maria porterebbe nel suo corpo, in seguito al parto, il segno della sua maternità verginale e questo segno risponderebbe all'intenzione fondamentale della verginità che è apertura a Dio» (cfr. Galot I., S.J., «Nato dalla Vergine Maria», in «Civ. Catt.», 120 [1969] p. 137).

Il P. Carlo Rahner S.J. ha preteso stabilire, praticamente, che la verginità «nel parto» è priva di fondamento. Egli ritiene, infatti, che «il contenuto della virginitas in partu», nei documenti del Magistero Ecclesiastico, «rimane ancora completamente indeterminato»6.

Riguardo, finalmente, alla verginità di Maria «dopo il parto», il Catechismo Olandese si è limitato ad asserire che il testo di Giovanni (19 ,27) «rende sommamente inverosimile che Maria abbia avuto altri figli» (De Nieuuie Katecbismus, Hilversum/ Antwerpen 1966, p. 92-93). È qualche cosa; ma non è tutto. Occorreva asserire che è verità di fede. Per questo i Teologi romani designati dal Papa a discutere con quelli olandesi esigevano «una dichiarazione più netta rispetto alla verginità di Maria dopo la nascita di Gesù» (cfr. Il Dossier del Catechismo Olandese, p. 253-254). Il S. P. Paolo VI, nel novembre del 1966, deplorava queste audaci e sfrontate negazioni della verginità di Maria o dubbi sulla medesima (cfr. Il Dossier ..., p. 149-150). E il 29 giugno 1968, nella solenne Professione di fede letta a chiusura dell'Anno della fede, espressamente diceva: «Crediamo che la B. Maria è rimasta sempre vergine» (AAS 60 [1968] p. 438).

---

6 Ma è necessario tener presente che il termine «contenuto» può esser preso in due sensi, vale dire: in quanto significa il fatto (cioè il parto senza frattura dell'integrità fisica) e in quanto significa il modo (cioè, come si è realizzata la non-frattura dell'integrità fisica). Orbene, «l'indeterminatezza» del Magistero Ecclesiastico riguarda soltanto il modo (cioè, come si è realizzata la non - frattura dell'imene) non già il fatto stesso (la non - frattura dell'imene). P. Rahner, invece, fa ricadere sul fatto l'indeterminatezza che riguarda soltanto il modo (cfr. Rahner K., Schriften zur Theologie. Einsiedeln, Benzinger Verlag, t. I-VI, 1954-1965; t. IV, p. 177-179).

4. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Esporremo, in primo luogo, la fede della Chiesa nella perpetua verginità di Maria, attraverso i vari documenti del Magistero Ecclesiastico.

Indagheremo poi le fonti della fede della Chiesa, ossia, la S. Scrittura e la Tradizione.

Infine, metteremo in rilievo le armonie di questo singolare privilegio alla luce dei principi della Mariologia.

I. La fede della Chiesa attraverso il Magistero Ecclesiastico

La verginità di Maria si trova espressa, innanzitutto, nel «Simbolo degli Apostoli», nel cuore stesso del Simbolo.

All'inizio del secolo III, nella «Traditio Apostolica» di S. Ippolito Romano (utilizzando la formula «nato da una Vergine», già in voga fin dalla fine del primo secolo) si dice espressamente che Gesù è «nato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine» («qui natus est de Spiritu Saneto ex Maria Virgine» (cfr. DENZINGER-SCHONMETZER, Encbiridion Symbolorum, n. 10). Questa stessa formula si trova nella Forma «Romana antiquior» del Simbo,lo (ibid., n. 11), formula che rimarrà poi fissa, più tardi, nel «Textus Receptus» del Simbolo della fede (cfr. Orda Romanus XI, presso M. ANDRIEU, Les Ordines Romani du haut moyen-Age, Louvain, 1948, t. II, p. 495). L'idea fondamentale, in tutti, è sempre la stessa: una vera maternità che, al tempo stesso, è verginale (la maternità infatti comprende, essenzialmente, il concepimento e il parto, entrambi verginali).

Nei susseguenti documenti del Magistero Ecclesiastico, a cominciare dal secolo IV, ci viene svelato, progressivamente, il ricco contenuto racchiuso nel concetto fondamentale della «maternità verginale».

1. LA CONDANNA DI GIOVINIANO NEL SINODO DI ROMA E IN QUELLO DI MILANO

Nel secolo IV troviamo tre documenti relativi alla perpetua verginità di Maria: la condanna dell'eretico Gioviniano da parte del Si-

nodo Romano adunato sotto il Papa S. Siricio; la condanna dello stesso Gioviniano da parte del Sinodo di Milano sotto S. Ambrogio; la Lettera di S. Siricio Papa ad Anisia Vescovo di Tessalonica. In tutti e tre questi documenti si può vedere un'esplicitazione delle parole del Simbolo: «nato da Maria Vergine».

1) *Il Sinodo Romano sotto il Papa S. Siricio*

Questo Sinodo fu radunato nell'anno 393 (7). Le cose andarono più o meno così, come si può dedurre dagli scritti di S. Girolamo e, in modo particolare, dall'«Apologeticum».

Nel 392, l'ex monaco Gioviniano, con la parola e con gli scritti (i «Commentarioli»), propaga in Roma i suoi errori contro la superiorità dello stato verginale sul matrimonio. I fedeli di Roma, e, tra questi, personaggi influenti, tra i quali Pammachio, si allarmano (cfr. S. GIROLAMO, Apologeticum, PL 22, 494a) e lo denunziano al Papa S. Siricio. Pammachio invia a S. Girolamo i «Commentarioli» di Gioviniano (nei quali però non si parla ancora della negazione della verginità di Maria «nel parto») affinché li confuti, e si dà da fare per far condannare dal Papa Siricio l'empio Gioviniano, ponendo nelle mani del Papa gli scritti di lui. S. Siricio, nell'inverno del 392- 393, raduna il Sinodo Romano per l'esame degli errori di Gioviniano. Durante il Sinodo, Gioviniano, con ogni probabilità, ebbe una discussione coi fedeli di Roma. Costoro gli obiettarono, per confutarlo, l'esempio di Maria la quale, per la sua perpetua verginità, veniva posta in un ordine superiore a quello di tutti gli altri esseri umani: cosa che dimostra la superiorità della verginità sul matrimonio. A questo argomento, Gioviniano dovette opporre la formula già usata da Tertulliano per negare la verginità di Maria nel parto, vale a dire: «fu vergine [la Madonna] quanto all'uomo, non già quanto al parto»8.

---

7 Vedi DE ALDAMA J.A., S.J., La condemnaciòn de Joviniano en et Sinodo de Roma, in «Eph. Mar.», 13 (1963) p. 107-119.

8 Denique idcirco, te [o Pammachie] post Dominum faciente, damnatus est [Gioviniano], quod ausus sit perpetuae castitati matrimonium comparare. Aut, si id ipsum virgo putatur et nupta, cur piaculum vocis huius Roma audire non potuìt? Virgo a viro, non virgo a partu» (S. GIROLAMO, Apologeticum ad Pammacbium, 2, PL 22, 494a).

Le parole con le quali Tertulliano negò la verginità di Maria «nel parto» sono

Roma - dice S. Girolamo - non poté tollerare una simile bestemmia (cioè, che la Madonna «fu vergine in relazione ad un marito, ma non già nel parto»). Gioviniano perciò fu condannato, nei primi mesi del 393, dal Sinodo Romano, sotto S. Siricio, come «luxuriae magister», «pudicitiae adversarius».

Gioviniano si appella all'Imperatore Teodosio, che si trovava allora a Milano. Nella primavera dello stesso anno, Gioviniano lascia Roma e si porta alla corte di Milano. Il Papa S. Siricio previene S. Ambrogio e con la lettera «Optarem» (tra le opere di S. Ambrogio, PL 16, 1121-1123) informa il Santo Arcivescovo della condanna decretata dal Sinodo di Roma e fa il punto sul vero significato dell'errore condannato (la negazione della superiorità della verginità sul matrimonio, senza parlare però della negazione della verginità di Maria «nel parto»). Gli rimette quindi tutta la documentazione, ossia, il testo del documento sinodale (che è scomparso), i motivi del medesimo, gli scritti di Gioviniano, la scomunica fulminata contro di lui e contro i suoi seguaci.

Il Sinodo di Milano (nel 393), a sua volta - come presto vedremo - condanna di nuovo Gioviniano e informa Roma, con la lettera «Recognovimus» (Lett. 42, PL 16, 1124-1129). Nel testo del Sinodo di Milano si può vedere un vivo e ovvio riflesso del testo del Sinodo di Roma. E di fatti - come appare dall'«Apologetlcum» di S. Girolamo, la reazione di Roma alla negazione della verginità di Maria «nel parto» fu evidentemente anteriore a quella di Milano. Inoltre, dallo stesso testo geronimiano appare che Gioviniano, per opera di Pammachio, fu condannato dal Sinodo Romano per avere scandalizzato, in quei giorni, Roma, ripetendo l'espressione di Tertulliano. La prima condanna dell'errore di Gioviniano, perciò, venne dalla Sede Romana e da S. Siricio. Milano non farà altro che accettare, lodare, confermare la decisione di Roma. Tanto più che la Lettera «Recognovimus» del Sinodo di Milano, ad un certo punto si chiede: «Ma a che pro dilungarsi presso il Maestro e il Dottore?» (S. Siricio: segno che, nello stendere il loro testo, era stato loro Maestro e loro Dottore)9. E ancora: «Se non si vuol credere alle

____

quasi identiche: «Peperit [Maria], et non peperit; virgo, et non virgo. Peperit enim, quae ex sua carne; et non peperit, quae non ex viri semine, Et virgo, quantum a viro; non virgo, quantum a partu» (TERTULLIANO, De carne Christi, 23, 2; CCL 2, 914).

9 «Sed quid plura apud magistrum atque doctorem?» (Epist. Recognovimus, 12, PL 16, 1128a).

dottrine dei Sacerdoti [evidente allusione a S. Siricio e ai Padri del Sinodo Romano]; si creda almeno agli oracoli ...»10.

Infine, la menzione del «Simbolo degli Apostoli, che la Chiesa Romana conserva e custodisce intatto»11, sembra un'evidente allusione al testo del Sinodo Romano. Con che ragione, infatti, il Sinodo di Milano avrebbe potuto asserire ciò, se la Chiesa Romana non avesse già (nel Sinodo Romano) reagito contro il negatore della verginità «nel parto», verità contenuta nel «Simbolo degli Apostoli»? ... Sarebbe stato perciò S. Siricio col suo Sinodo Romano a interpretare, per primo, le parole del «Simbolo» «nato da Maria Vergine», nel senso non solo del concepimento verginale ma anche del parto verginale12.

2) *Il Sinodo di Milano*

Passiamo ora al Sinodo di Milano, sotto S. Ambrogio. Nel testo in cui veniva condannato Gioviniano coi suoi seguaci (come viene riferito nella Lettera al Papa Siricio [Epist. 42, PL 16, 1124- 1129]) si dice: «Dalla loro aberrazione sono indotti ad affermare: concepì vergine, ma non partorì vergine. Una vergine dunque avrebbe potuto concepire, pur restando vergine, ma non avrebbe potuto partorire, pur restando vergine, per la semplice ragione che il concepimento precede il parto? In tal caso, se non si vuole prestare fede agli insegnamenti dei Sacerdoti, si creda almeno alle profezie riguardanti Cristo; si creda agli avvertimenti degli Angeli, i quali dicono che nulla è impossibile a Dio. Si dovrebbe accettare in pieno il Simbolo di fede degli Apostoli, che la Chiesa Romana ha sempre conservato intatto e ha sempre difeso»13. S. Ambrogio perciò, e con Lui

____

10 «Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur oraculis ...» (Ibid., 5, PL 16, 1125b).

11 «Credatur Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit, et servat».

12 Non possiamo perciò ammettere questa opinane di Jouassard: «Le Concile [de Milan], il va sans dire, abonda dans le sens de la condamnation romaine, mais il nota de surcroit un punt litigieux que Rome n'avait pas remarqué ou pas retenu, savoir que Jovinien niait la virginité in partu» (JOUASSARD G., Marie à travers la Patristique, in «Maria» del P. Du Manoir, I, p. 109).

13 «Si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur ... Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat» (Ep, 42, 4-5, PL 16, 1173- 1174).

357

i Padri del Sinodo di Milano, nelle parole del Credo «nato da Maria Vergine», vedeva espressa la verginità di Maria non solo «prima del parto» (il concepimento verginale) ma anche «nel parto» (il parto verginale, ossia, la verginità non solo «a viro» ma anche «a partu»).

3) *S. Siricio*.

È celebre per la Lettera «Accepi litteras vestras» ad Anisio vescovo di Tessalonica ed ai vescovi dell'Illirico e di Macedonia (PL 13, 1176-78), agli inizi del 392. Inizia con una specie di introduzione. In essa, S. Siricio dice di rispondere ad una loro precedente lettera in cui l'avevano sollecitato a pronunziare un proprio giudizio ufficiale su Bonoso, vescovo di Naisso (il quale aveva asserito che Maria, dopo Gesù, aveva avuto altri figli). Siccome però il Sinodo di Capua del 391 aveva affidato ad Anisio ed ai vescovi Illirici e Macedoni (ai quali apparteneva Bonoso) il giudizio sulla sua dottrina, S. Siricio rifiuta di emettere un suo giudizio ufficiale su tale dottrina, onde evitare di sostituirsi a loro ed al Sinodo di Capua. Li invita quindi a compiere con coscienza il loro dovere, rispondendo alla fiducia in loro riposta dal Sinodo; non omette tuttavia di esporre chiaramente la fede della Chiesa sulla verginità di Maria. «Certamente - dice S, Siricio - non si può negare che (Bonoso) sia stato giustamente ripreso da voi sulla questione dei figli di Maria, e che con ragione la vostra santità abbia aborrito che, dallo stesso seno verginale, dal quale secondo la carne è nato il Cristo, sia stato prodotto altro parto». E di questa verginità di Maria «dopo il parto» (negata da Bonoso) ne dà la ragione, asserendo: «Il Signore Gesù non avrebbe scelto di nascere da una vergine, se l'avesse giudicata talmente incontinente che quel ventre che ha prodotto il corpo del Signore, quell'aula del re eterno sarebbe stata inquinata dal seme di un amplesso umano». Con questa ragione di convenienza, S. Siricio non solo conferma la verginità di Maria SS. «dopo il parto», ma asserisce anche la verginità «prima del parto» e «nel parto» incluse nella «maternità verginale». La verginità di Maria, infatti, per S. Siricio, è un presupposto imprescindibile della sua «elezione» a diventare Madre del Signore: «Non avrebbe scelto di nascere da una vergine, se ...». Continua poi S. Siricio mettendo in rilievo la pericolosità del-

358

la eresia di Bonoso nella polemica coi Giudei i quali negavano la stessa verginità di Maria nel concepire e nel dare alla luce Gesù Cristo: «Infatti - dice - chi sostiene ciò [che Maria abbia avuto, oltre Gesù, altri figli] non fa che corroborare la perfidia dei Giudei i quali asseriscono che Cristo non poteva nascere da una vergine. Se potessero, infatti, fondarsi sull'autorità dei sacerdoti per dimostrare che Maria ha avuto altri figli, essi lotterebbero con maggiore impegno per abbattere questa verità di fede». (Si noti: la perpetua verginità è una verginità di fede»!...).

Per provare poi la verginità di Maria anche dopo il parto, S. Siricio ricorre alla Sacra Scrittura, ossia al Vangelo di S. Matteo: «La madre di lui, Maria, essendo fidanzata a Giuseppe, prima

che venissero a stare insieme, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo»: (Mt.1,18) e al Vangelo di S. Giovanni: «Donna, ecco il tuo figliolo. Ecco la madre tua ... E da quel momento il discepolo se la prese con sé» (Gv. 19, 26-28).

Riguardo al testo preso dal Vangelo di S. Matteo, S. Siricio ne deduce che Giuseppe, per Maria, era stato semplicemente fidanzato, non già marito; e che Maria, in questo sposalizio, non aveva usato in alcun modo i diritti coniugali: «nessun uso dell'amplesso coniugale», «nessuna utilizzazione dei diritti coniugali». Questo testo di S. Matteo viene rafforzato - secondo S. Sirlcio - dal testo di S. Giovanni, ove si dice che Maria venne affidata a Giovanni e non già a S. Giuseppe (che S. Siricio suppone ancora vivo), e S. Giovanni «la prese con sé». Se Maria - così ragiona S. Siricio - avesse avuto da Giuseppe altri figli, il Signore, col suo testamento (riferito da S. Giovanni) avrebbe imposto, per sua Madre, un divorzio da suo marito, Giuseppe: cosa assurda secondo la dottrina di Cristo. Pel fatto stesso perciò che Egli affida la Madre sua a Giovanni, al discepolo vergine (e non già a Giuseppe) suppone che Egli non la toglie né al marito né ad altri suoi figli, e perciò suppone e testimonia altamente - secondo S. Siricio - la perpetua verginità di sua madre.

Questo documento mariano - il primo fra i documenti pontifici che trattano in modo diretto ed esplicito di Maria SS. - è di grande valore. Si tratta infatti di un documento pontificio diretto ad una commissione di Vescovi per confermarli in una «verità di fede», e perciò di un atto del Magistero ordinario particolare.

359

2. S. LEONE MAGNO (440-461).

S. Leone Magno, nella Lettera dogmatica «Lectis dilectionis tuae» a Flaviano, Patriarca di Costantinopoli (del 13 giugno 449) contro l'eresia di Eutiche, insegna la verginità di Maria sia «prima del parto» sia «nel parto», e l'insegna come una verità contenuta «nella fonte purissima della fede», che è il «Simbolo degli Apostoli» (Della «maternità verginale»: «nato da Maria Vergine»).

Dice S. Leone Magno: «Fu infatti concepito (Cristo) di Spirito Santo nel grembo della Madre Vergine, la quale lo diede alla luce salva la verginità, come salva la verginità lo concepì»14. In questo testo, S. Leone Magno fa il raffronto fra i due momenti della verginità di Maria: quello del concepimento e quello del parto di Cristo: due momenti nei quali l'integrità corporale di Maria avrebbe dovuto scomparire; e invece, è rimasta prodigiosamente intatta. Per questo, la maternità verginale di Maria (sia nel concepimento che nel parto) costituisce un fatto «mirabilmente singolare e singolarmente mirabile» («mirabiliter singularis et singulariter mirabilis». «Nativitas rnirabilis» (Denz., 144). Come sarebbe mirabile se fosse identica a quella di tutti gli altri? ... S. Leone M. rinfaccia all'eretico Eutiche di ignorare non solo la Sacra Scrittura, ma perfino il Simbolo stesso della fede, nel quale si dice: «nato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine».

Il valore dogmatico di questo testo di S. Leone Magno è sommo. Si tratta infatti di un documento del Magistero Ecclesiastico che ha per autore un Sommo Pontefice, il quale, non potendo partecipare ad un Concilio Ecumenico (quello di Calcedonia del 451), vi invia i suoi legati con una lettera in cui espone la vera dottrina sulla vera maternità e verginità di Maria nel concepimento e nel parto di Cristo. Per questo il Concilio di Calcedonia (Ecumenico IV) l'approvò e la ritenne come un simbolo di fede (Actio II et III) con queste parole: «Chi non aderisce alla Lettera del SS. Vescovo Leone, sia eretico», Perché? ... Perché «tutto ciò che in essa è scritto, si prova che è stato preso dalla dottrina evangelica ed apostolica»15.

14 «Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum Matris Virginis, guae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepii» (S. LEONE MAGNO, Epistola ad Flavianum 2, PL 54, 759).

15 «Quod tunc a nobis scriptum est, ex apostolica et evangelica probatur sumptum esse doctrina» (Epist. CLII, PL 54, 1123).

360

È rimasta poi celebre l'espressione dei Padri di quel Concilio: «Pietro ha parlato per bocca di Leone»16.

Dovunque, sia in Oriente che in Occidente, la Lettera di S. Leone Magno (detta anche «Tomus Leonis») fu ritenuta come la regola di fede emanata dai Concili Ecumenici.

3. TRE DOCUMENTI DEL SECOLO VI

Nel secolo VI abbiamo tre documenti: una Lettera di Papa S. Ormisda, il Concilio II di Costantinopoli ed una lettera di Papa Giovanni II.

S. ORMISDA (514-523), nella Lettera «Inter ea quae ad unitatem» all'Imperatore Giustino (PL 63, 513-516), per il ristabilimento della pace fra la Chiesa di Oriente e la Chiesa di Roma, asserisce espressamente che il Verbo Incarnato, nacque «senza aprire il seno della madre e senza distruggere, per virtù della sua divinità, la verginità della madre. È un mistero, questo, pienamente degno di un

Dio che nasce, il quale, avendo operato un concepimento senza seme [concepimento verginale], conservò anche un parto senza corruzione [parto verginale]17.

Le verginità «prima del parto» e «nel parto» viene qui espressamente affermata. La verginità «dopo il parto» non rientrava nell'argomento svolto da S. Ormisda.

---

16 Anche nel Concilio Romano del 495 GELASIO I (492-496) fulminava l'anatema contro colui che «usque ad unum jota disputaverit et non eam [la Lettera di S. Leone M.] in omnibus venerabiliter receperit».

S. ORMISDA (514-523), nella sua Lettera dottrinale all'Imperatore Giustino (Ep. 79, PL 63, 513-516), qualifica la dottrina contenuta nella Lettera di S. Leone M. come «Dogmata Papae Leonis».

GIOVANNI II (533-535), nella Lettera ai Senatori di Costantinopoli (PL 66, 20- 24), presenta la Lettera di S. Leone M. come base e fondamento di fede, equiparandola ai primi quattro Concili Ecumenici.

S. GREGORIO MAGNO (590-604) anatematizzava coloro che non ammettevano la Lettera e la definizione di S. Leone Magno: «Si quis contra horum quattuor Synodorum fidem et contra sanctae memoriae Leonis Papae tomum atque definitionem aliquid unquam Ioqui praesumit, anathema sit» (Ep. «Consideranti mihi» ad Patriarcas, febr. 591, PL 77, 478).

17 «.... et nasceretur [Filius Dei] ex (in) tempore hominis more, matris vulvam natus non aperiens, et virginitatem matris deitatis virtute non solvens. Dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptum fecit esse sine semine ...».

361

Il Concilio Costantinopolitano II (Ecumenico V, del 553) usa correntemente il termine «sempre vergine» (aeiparthenos) già in uso presso alcuni Santi Padri e Scrittori (cfr. i canoni 6, 6, 14; HARDUIN, Acta Conciliorum, III, 193.196.200) 18.

Anche PAPA GIOVANNI II (532-535), nella Lettera «Olim quidem» (del 534) ai Senatori di Costantinopoli (PL 66, 20-24) dà a Maria il titolo «sempre vergine» «semper Virginem Mariam»).

4. TRE CONCILI PARTICOLARI DEL SECOLO VII

Nel secolo VII, tre Concili particolari hanno esposto in modo diretto ed esauriente la dottrina della perpetua verginità di Maria: quello Lateranense (649), quello Toledano XI (675) e quello Toledano XVI (693).

1) *Il Concilio Lateranense del 649*

Il Canone terzo di questo Concilio (presieduto dal Papa S. Martino I nella Basilica Lateranense, con la partecipazione di 105 Vescovi) verte direttamente su Maria, sulla sua maternità verginale. Ed è questa la prima volta che un Concilio tratta direttamente di Maria (i precedenti Concilii trattarono direttamente del Verbo Incarnato e solo in obliquo della Madre dì Lui). Il Canone dice:

«Chi non confessa coi Santi Padri che la santa e sempre Vergine immacolata Maria è genitrice di Dio in senso proprio e

---

18 Secondo alcuni, il termine «sempre vergine» sarebbe stato usato nel Concilio di Efeso del 431, ossia, in un simbolo antiocheno incluso negli Atti di Efeso, nel quale si leggeva il «sempre vergine» (aeipàrthenos) (cfr. HANN, Bibliotek der Symbole, 141). Ma si tratta, evidentemente, di una interpolazione, come viene dimostrato dal fatto che Cassiano ha questa traduzione: «qui propter nos venir et natus est ex Marie Virgine (De Incarnatione Domini, 6, 3, PL 50, 142 s; C.S.E.L. 17, 327; HANN, l.c., 143).

Secondo altri, il termine «sempre vergine» sarebbe stato usato anche nel Concilio di Calcedonia del 451 (Ecumenico IV), nella Lettera di S. Leone Magno al Patriarca Flaviano (cfr. HANN, l.c., 323). Ma secondo l'edizione critica del P. Silva Tarouca, in luogo di «missus ad beatam Mariam, semper Virginem», si ha: «missus ad beatarn Mariam Angelus ait ..» (cfr. S. Leonis Magni tomus ad Flavianum, ed. Silva-Tarouca: TD 9, 23).

362

vero, perché negli ultimi tempi, senza seme, per opera dello Spirito Santo, ha concepito propriamente e veramente lo stesso Verbo di Dio generato dal Padre da tutta l'eternità, e lo ha partorito senza corruzione, rimanendo inviolata la sua verginità anche dopo il parto, sia

scomunicato». (cf. MANSI, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, Parigi 1844, vol. X, p. 1151 a s.; DENZINGER n. 256).

Ha rilevato giustamente il Prof. Laurentin: «Allorché il Concilio del Laterano, appellandosi esplicitamente alla dottrina dei «Santi Padri», enunzia con sobrietà che Maria, dopo avere «concepito senza seme» ha «generato in modo incorruttibile», la massa dei testi ai quali egli lapidariamente fa eco, rende evidente che non si tratta qui di corruzione morale, ma della corruzione o distruzione del sigillo corporale della verginità» (Laurentin R., I. c., p. 357).

«La tradizione, in questa materia (la verginità nel parto) si presenta come un blocco di una densità e di una omogeneità rare. L'Oriente e l'Occidente, in tutte le loro regioni, son d'accordo» (Laurentin, l. cit., p. 356, basandosi su alcune «centinaia di testi».

In questo canone, oltre alla divina maternità, viene espressa chiaramente anche la perpetua verginità di Maria, nelle tre fasi: «prima del parto», (poiché ha concepito il Verbo di Dio «senza seme», virile, per opera dello Spirito Santo); «nel parto» (poiché «l'ha partorito senza corruzione); «dopo il parto» (poiché vien detta «sempre vergine».

Per dare il giusto valore a questo canone del Concilio Lateranense, è necessario tener presente che esso, quantunque non sia stato ecumenico, rappresentò tuttavia tutta la Chiesa d'Occidente ed ebbe una risonanza universale, poiché i suoi Atti, in due lingue (greca e latina) raggiunsero sia l'Occidente che l'Oriente (furono inviati alle principali chiese e allo stesso Imperatore Costanzo II, accompagnati da una Lettera del Papa). Fu il Papa ad indirlo (contro l'errore dei Monoteliti), e a presiederlo personalmente. Si tratta perciò di un documento del Magistero ecclesiastico universale, nel quale viene presentata come verità di fede la perpetua verginità di Maria (poiché viene scomunicato chi avesse osato negarla). In esso si fa appello ai «Santi Padri», ossia, alla Tradizione Patristica.

363

Nell'Enciclica poi, con cui promulga gli Atti del Concilio, S. Martino I esorta «tutti i cristiani», «tutti gli ortodossi di tutto il mondo» ad accettare i decreti del Concilio (cfr. MANSI, 10, 1169-1184). Le decisioni del Concilio, nella Lettera all'Imperatore Costanzo II, vengono presentate come «pia definizione della fede ortodossa» («piam orthodoxae fidei definitionem») e come «unica professione ortodossa dei Padri e dei Concili» (cfr. MANSI, 10, 791-797). Anche nella Lettera con cui lo stesso Pontefice volle accompagnare l'invio degli Atti Conciliari destinati al Vescovo di Tongres, chiede che tali Atti vengano portati a conoscenza di tutti e di fare accettare da tutti ciò che Roma aveva deciso «in favore della fede ortodossa e per la distruzione degli eretici» (ibid., 1186). Altrettanto ripete nelle varie lettere con le quali accompagnò l'invio degli Atti alle varie Chiese dell'Oriente.

S. Martino I, quindi, riteneva che la questione era stata giudicata in modo definitivo dal Concilio Lateranense. Altrettanto riteneva il Papa Agatone il quale, avendo inviato in Inghilterra gli Atti del Concilio Lateranense, furono ricevuti dal Sinodi di Hatfield (a. 680) come decisioni di fede, immediatamente dopo i cinque Concili Ecumenici (cfr. MANSI, II, 182; BEDA, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, 4, 17-18, PL 95, 199-200). Gli stessi canoni del Concilio Lateranense furono inviati da Papa Agatone al Concilio III di Costantinopoli, del 681 (Ecumenico VI), e furono nuovamente da questo Concilio approvati allorché acclamò i documenti inviati da Agatone (MANSI, II, 291). Si trattava perciò di una definizione dogmatica della Chiesa Romana sulla verginità di Maria nel concepimento e nel parto. Anche il Jouassard ritiene che il canone terzo del Concilio Lateranense esprima un vero dogma di fede (presso «Maria» del P. Du Manoir, I, p. 139). Tale è anche la conclusione dello studio fatto da Hurley P. M., Born incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council (A. D. 649), in «The Heyntrop Jounrnal» 2 (1961) p. 217-223).

2) *Il Concilio Toledano XI del 675*

Fu adunato nella chiesa di S. Maria e fo presieduto dall'Arcivescovo Toledano Quiricio (successore di S. Ildefonso). Vi presero parte 17 Vescovi, due vicari di Vescovi, sei Abbati ed alcuni rappre-

364

sentanti del Re. Dopo tre giorni di digiuni e di preghiere, Quiricio lesse la formula di fede e tutti l'approvarono. In questa formula o Simbolo di fede viene sottolineata la verginità di Maria. Vi si dice:

«Noi crediamo che di queste tre Persone soltanto la Persona del Figlio ha assunto una natura umana vera e senza peccato, dalla santa ed immacolata Vergine Maria per la liberazione del genere umano. Da Essa Egli è stato generato in un nuovo ordine e in una nuova nascita. In un nuovo ordine, perché Colui che per la sua divinità era invisibile, è apparso visibile nella carne; è stato poi generato in una nuova nascita, perché un'intatta verginità, che non conosceva l'unione con uomo, gli ha approntato un corpo nel suo seno diventato fecondo per l'adombramento dello Spirito Santo. Questa nascita verginale non può essere compresa con la ragione naturale e rimane senza esempio.

Se la si potesse comprendere naturalmente, non sarebbe miracolosa. Se si potesse citare un altro esempio, non sarebbe unica.

Pur avendo Maria concepito per adombramento dello Spirito Santo, non si deve per questo credere che lo Spirito Santo sia Padre del Figlio, quasi che ammettiamo due padri del Figlio: dire questo sarebbe assolutamente riprovevole» (cfr. MANSI, op. cit., XI, col. 135; DENZINGER-BANNWART, Enchir. Symb., n. 282).

Viene accentuata, in questo testo, la verginità di Maria nel concepimento e nel parto, insieme al suo aspetto «miracoloso» e «singolare».

Riguardo al valore del documento, occorre dire che si tratta di un atto del Magistero Ecclesiastico ordinario e particolare.

3) *Il Concilio Toledano XVI del 693*

Fu tenuto nella Basilica dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, e vi presero parte 59 Vescovi spagnoli, due francesi, cinque Abbati, tre rappresentanti di Vescovi e sedici personaggi della Corte.

Nella seconda parte del «Simbolo della fede» si parla della perpetua verginità di Maria. Ecco il testo che più ci importa:

«... la Vergine, come prima del concepimento [di Cristo] ottenne il pudore della verginità, così dopo il parto [del me-

365

desimo] non sentì alcuna corruzione dell'integrità; Essa infatti concepì vergine, partorì vergine, e dopo il parto ottenne senza interruzione il pudore dell'incorruzione». E conclude asserendo che il Figlio di Dio, «manifestamente», è nato uomo «dalla santa e inviolata Maria sempre Vergine ...» (cfr. MANSI, op. cit., XII, col. 66; DENZINGER-SCHONMETZER, Ench. Symb., n. 571-572).

A differenza del Concilio Toledano XI (il quale si era limitato alla verginità di Maria nel concepimento e nel parto), il Concilio Toledano XVI parla anche della verginità «dopo il parto». Maria è «l'inviolata sempre Vergine».

Quantunque questo Concilio sia stato approvato da Roma (la quale ne riconobbe l'ortodossia e la legittimità), tuttavia rimane sempre un documento del Magistero ordinario particolare, basato però sulla tradizione patristica e conciliare, alla quale fa appello.

5. S. LEONE III E LA PROFESSIONE DI FEDE DI NICEFORO (INIZIO SEC. IX)

All'inizio del secolo IX, nell'anno 811, S. Leone III (795-816) approvava la professione di fede presentata da Niceforo Patriarca di Costantinopoli, secondo la quale «la Vergine che aveva generato in modo soprannaturale ed ineffabile, anche dopo il parto Dio la conservò vergine, senza che fosse stata mutata o distrutta la sua verginità secondo natura» (cfr. DENZINGER, n. 3029)

6. IL CONCILIO LATERANENSE IV E QUELLO DI LIONE

All'inizio del secolo XIII, il Concilio Lateranense IV del 1215 (Ecumenico XII), nella «definizione contro gli Albigesi e i Catari», professa di «credere fermamente e di professare semplicemente ... che l'unigenito Figlio di Dio ... è stato concepito dalla sempre Vergine Maria, con la cooperazione dello Spirito Santo» (cfr. DENZINGER, n. 429). Anche nel Concilio II di Lione del 1274 (Ecumenico XIV), nella professione di fede di Michele Paleologo si asserisce che il Figlio di Dio «è nato, nel tempo, dallo Spirito Santo, da Maria sempre vergine» (cfr., DENZINGER, n. 462).

366

7. PAOLO IV E LA COSTITUZIONE «CUM QUORUNDAM»

Nel secolo XVI, Paolo IV, con la Costituzione «Cum quorundam» del 1555, condannava coloro i quali credono che il Signore Nostro «secondo la carne, non sia stato concepito nel seno della beatissima e sempre vergine Maria, dallo Spirito Santo, ma dal seme di Giuseppe, come gli altri uomini... e che Maria non abbia perseverato sempre nell'integrità della verginità, avanti il parto, nel parto e per sempre dopo il parto» (cfr. DENZINGER, n. 993). È la prima volta che l'espressione della verginità «prima del parto, nel parto e dopo il parto» si trova in un documento pontificio. Da allora in poi l'espressione è stata ripetuta senza interruzione

8. PAOLO VI E L'ESORTAZIONE APOSTOLICA «SIGNUM MAGNUM»

In questo solenne documento, Paolo VI, tenendo evidentemente presenti alcune deviazioni dei nostri giorni ha proclamato che Maria SS. «è rimasta vergine nel parto e dopo il parto - come sempre ha creduto e professato la Chiesa Cattolica ...» (AAS 59 [1967] p. 469).

È perciò dogma di fede la perpetua verginità di Maria SS., ossia, la verginità nel concepimento, nel parto e dopo il parto.

Si discute soltanto, fra i teologi, se sia verità di fede definita, ossia, proposta dal Magistero Ecclesiastico straordinario, oppure sia una verità di fede proposta dal Magistero Ecclesiastico ordinario.

La soluzione di una tale questione dipende principalmente dal valore teologico che si dà al canone III del Concilio Lateranense del 649 (19). Se si studiano con la dovuta diligenza gli Atti del Concilio e

---

19 Recentemente, il valore del Concilio Lateranense del 649 é stato attenuato, pel fatto che non entra nella serie dei Concilii Ecumenici (cfr. RAHNER K., Virginitas in partu, in «Schriften zur Theologie», 4, 178-179; GRILLMEIER A., Vorbereitung des Mittelalters, in GRILLMEIER-BACHT, Das Konzil von Calkedon, 2, 835. Tutti e due dipendono da CASPAR E., Die Lateransvnode von 649, in «Zeitsch. fur Kirchengeschichte» 51 (1932) p. 120-137; e Geschichte des Papsttums 2, 554-555.

«Però - ha rilevato molto a proposito il P. De Aldama, questo non è sufficiente per concludere senz'altro che le sue definizioni non siano di fede. Il problema è molto più complesso. In realtà il Concilio del Laterano presenta caratteristiche dogmatiche del tutto eccezionali» (cfr. Virgo Mater. Estudios de Teologfa Patristica, Granada 1963, p. 122). Queste «eccezionali caratteristiche» sono state già da noi rilevate.

il complesso di circostanze storiche, bisogna concludere - credo - che si tratti di fede definita.

Comunque, la perpetua verginità di Maria è, senza alcun dubbio, una verità di fede, per lo meno perché proposta dal Magistero Ecclesiastico ordinario sia particolare sia universale.

II. Le fonti della fede della Chiesa

1. LA VERGINITA' PERPETUA DI MARIA SS. NELLA S. SCRITTURA

Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento si parla della verginità di Maria nel concepimento e nel parto: nel Vecchio Testamento una tale verginità viene vaticinata; nel Nuovo Testamento vien presentata come realizzata.

1) *Nell'Antico Testamento* (Is.7,14).

È celebre la profezia con cui Isaia predisse il concepimento e il parto della Vergine come inizio dell'opera della salvezza: «Ecco la vergine che concepisce e partorisce un figlio, e gli porrà nome Emanuele ...» (Is.7,14). Il Concilio Vaticano II ha espressamente insegnato che la vergine predetta da Isaia è Maria, la Madre del Redentore (n. 55).

Nel testo ebraico non vi è il termine specifico denotante la verginità, che è «betulah»; ma vi è il termine generico di «'almah», ossia, fanciulla, donna non sposata, e che perciò, almeno normalmente, è intatta.

Il termine «'almah», nel Vecchio Testamento, ricorre nove volte; ma in nessuno di questi nove casi si può dimostrare che si tratti di giovane sposa; mentre per lo meno in alcuni di essi si può dimostrare che significa fanciulla vergine. Così, per esempio, «'almah» viene appellata Rebecca (Gen. 24, 43) la quale, poco prima, viene presenta come «una ragazza bellissima di aspetto, ancora vergine ('betulah') da uomo non toccata» (Gen. 24, 16); «'almah» viene appellata Maria, sorella di Mosé (Ex. 2, 8) la quale, in quel tempo (quando

sulla riva del fiume spiava il suo fratellino Mosé posto dentro un cestino) era piccola e nubile; «'Almòt'» vengono appellate, nel Salmo 6 7, le vergini fanciulle che danzavano durante le sacre funzioni, etc.

Il termine «'almah» perciò può ben tradursi per vergine. E per «vergine» («parthenos») l'han tradotto, di fatto, i Settanta interpreti nella versione dall'ebraico in greco dei libri del Vecchio Testamento. Con ragione perciò S. Girolamo lanciava questa sfida: «Mi dimostrino (i Giudei) in quale luogo le donne sposate vengono appellate col termine 'albab, ed io confesserò la mia imperizia»20.

Ciò premesso, nella profezia di Isaia viene espresso il concepimento verginale e il parto verginale della Madre del Messia, della stirpe di David. È infatti una vergine la quale, pur rimanendo vergine, concepisce e dà alla luce l'Emanuele. Lo stesso Rosenmuller, Protestante, non ha esitato a scrivere: «le parole stesse dimostrano che Isaia, nel dire queste cose, intendeva parlare di una vergine che avrebbe partorito» (Scholia in V.T. Lipsiae, 1835, p. 123).

Il carattere verginale e perciò miracoloso del concepimento e della nascita del Messia, oltreché dai termini stessi del vaticinio, risulta da tutto il suo contesto. Il «segno» infatti che Dio dà al Re Acaz (v. 14), non è di natura diversa da quello che Egli gli ha offerto, vale a dire, è un segno di natura prodigiosa; orbene, di prodigioso, in questo annunzio di un concepimento e di una nascita, non vi può essere altro che queste due cose (concepimento e nascita del Messia dalla stirpe di David) avvengano senza detrimento della verginità della madre. Quale cosa straordinaria che una donna non vergine generi un figlio? ... «Quale segno - chiedeva Origene contro Celso - può essere una fanciu1la non vergine che dia alla luce un figlio?»21 Lo stesso Calvino non ha esitato a scrivere: «È evidente che Isaia ha parlato di una vergine che dovette concepire non già secondo l'ordine della natura, ma per grazia dello Spirito Santo» (Comm. Is.,

---

20 «Ostendant (Iudaei) mihi uhi hoc verbo ('almah) appellentur et nuptae, et imperitiam confitebor» (S. GIROLAMO, Contra Jovinianum, I, 32, PL 23, 266). A S. Girolamo ha fatto lepidamente eco Lutero asserendo: «Se un giudeo o un ebraicista potrà provarmi che in qualche parte della Sacra Scrittura "ha balma" significa donna sposata, sono disposto a dargli cento fiorini, anche se Dio solo sa dove potrei trovarli» (cfr. Gherardini B., La Madonna in Lutero, Roma, Città nuova, 1967, p. 143).

21 «Quodnam signum parere puellam non virginem?» (ORIGENE, Contra Celsum, 38, PG 11, 728).

h.l.). Il termine poi «Emanuele» significa «Dio con noi» (cfr. Mt. 1, 23), e denota sempre un'assistenza efficace da parte di Dio (cfr, Gios. 1, 5); e importa anche, in questo caso, un'allusione alla divinità del Messia.

2) *Nel Nuovo Testamento*

Presso S. Matteo e S. Luca noi troviamo l'adempimento del vaticinio di Isaia, ossia, il concepimento verginale e il parto verginale22. Essi testimoniano la fede della Chiesa primitiva nella verginità di Maria.

a) *Nel Vangelo di S. Matteo* (1, 20-25)

Nel Vangelo di S. Matteo si riferisce che un Angelo del Signore, per metter fine all'ansietà di S. Giuseppe dinanzi alla gravidanza di Maria, e per indurlo a prenderla come sposa (accogliendola in casa

---

22 Gli autori del famoso Catechismo Olandese sono arrivati ad asserire che, allorché S. Matteo e S. Luca dicono che Gesù è stato concepito per opera dello Spirito Santo, non già per opera di uomo, han voluto significare che Gesù è, «nel più alto grado, il frutto di una promessa», frutto «superiore a tutte le possibilità dell'uomo»!... Questo sarebbe il significato «profondo» delle asserzioni dei due Evangelisti!... (cfr. Dossier du Catéchisme Olandais, di Charles Ehlinger, IDOT-France, Paris, 1968, p. 22-24). Ecco il testo del Catechismo, in italiano: «Insieme alla discendenza umana di Gesù, i Vangeli ci danno anche l'origine (di Lui) da Dio. Dei grandi uomini dell'Antico Testamento si narra come furono impetrati da Dio». E dopo aver nominato alcuni Patriarchi (Isacco, Giacobbe, Sansone, Samuele, il bambino della casa di Acaz) e S. Giovanni Battista, prosegue: «I genitori "ottengono" un bambino anziché "farlo", come tanto abilmente si esprime il nostro modo di parlare. Di tutti i figli della promessa in Israele, Gesù è il punto più alto... Egli nacque totalmente dalla grazia, totalmente dalla promessa: "concepito dallo Spirito Santo". Il dono di Dio all'umanità. Questo è ciò che esprimono gli Evangelisti Matteo e Luca quando annunziano che Gesù non procedette dalla volontà di un uomo ... Questo è ì1 senso profondo dell'articolo di fede: "nato da Maria Vergine" ...». (cfr. A New Catechism. Catholic Faith for Adulty. Burns et Oates-Herder and Herder, 1967, p. 74-75).

Che questo testo del Catechismo Olandese dia luogo, per lo meno, a false conclusioni, appare evidente dal volume To the new dutch Catecbism (trad. italiana col titolo I grandi temi del Catechismo Olandese, Brescia, Queriniana, 1968, p. 131-136). In esso l'autore, dopo un'intervista radiofonica col P. Schoonenberg S.J. (uno dei collaboratori del Catechismo), asserisce che bisogna tener presente il «genere letterario» del Vangelo dell'Infanzia. «Basandoci - dice - su questa nuova [...] com-

sua), gli svelò il concepimento verginale: «Giuseppe [disse l'Angelo], figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa; poiché è l'opera di Spirito Santo ciò che in Lei si è generato. Partorirà un figlio e tu gli darai nome Gesù; poiché è Lui che salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1, 20-21).

Alla testimonianza dell'Angelo, S. Matteo aggiunge immediatamente la propria testimonianza dichiarando che quel concepimento verginale prodotto per l'azione dello Spirito Santo, non era altro che l'adempimento della profezia di Isaia (7, 14): «Ora tutto ciò avvenne affinché si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: 'Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio, che sarà chiamato Emmanuele», che vuol dire 'Iddio con noi'» (1, 22-23).

Il fatto del concepimento e del parto verginale - secondo lo Evangelista - non è avvenuto per un fortuito concorso di circostanze, ma secondo un piano prestabilito dalla sapienza divina, la quale guida ogni cosa. È perciò senza fondamento l'osservazione di alcuni Razionalisti secondo i quali S. Matteo avrebbe voluto dire che si è verificato in Maria ciò che Isaia aveva detto di un'altra persona.

---

prensione [del Vangelo], possiamo domandarci se il racconto dell'annunciazione tramandatoci da Luca (1, 26-38) e da Matteo (1, 20-25) debba intendersi in senso letterale [proprio] o figurato» (p. 32). Però il Mouritz va più in là: poco importa a lui che «la suprema autorità dottrinale della Chiesa» si sia pronunziata, perché la questione - dice lui - come si ripresenta oggi non è stata mai definita «in modo esplicito». E più oltre, a p. 113, aggiunge che ci possiamo chiedere se questa autorità difende l'aspetto fisico della nascita verginale a causa della fede, o, forse, per altri motivi, per esempio a causa di una minor valorizzazione della sessualità. E conclude: «Anche se Maria ha concepito Cristo in modo fisico ordinario, Essa resta pur sempre Vergine Madre [è lui che sottolinea], per la dedizione di tutta sé stessa a Dio. È a Lui infatti che ha dato tutto il suo cuore» (p. 135). E aggiunge: «Giustamente il Catechismo Olandese si ispira a queste verità. Se ci atteniamo a questo significato essenziale dell'evento salvifico, possiamo considerare ancora aperta [sottolineiamo noi] la questione se la concezione di Cristo sia stata fisica o meno» (p. 136).

È facile comprendere come il nuovo significato dato ai testi di S. Matteo e di S. Luca contraddica a quello proposto dal Magistero della Chiesa, dalla regola della fede e dai simboli della medesima. Non si tratta infatti di una nuova interpretazione, ma di una nuova negazione di ciò che è stato sempre creduto nella Chiesa (dire infatti che Cristo è stato concepito per opera d'uomo, equivale a negare che è stato concepito senza opera d'uomo, per opera dello Spirito Santo).

Con ragione perciò la Commissione Cardinalizia costituita dal S. P. Paolo VI per l'esame del suddetto Catechismo imponeva che «il Catechismo professasse apertamente che la Madonna era stata sempre Vergine e che insegnasse chiaramente il fatto stesso del concepimento verginale di Cristo» (AAS 60 [1968] p. 688).

371

Una tale interpretazione si oppone sia al testo sia all'intenzione di S. Matteo come ha ammesso lo stesso Strauss (cfr. Vie de Jésus, Paris, 1853, t. I, p. 196).

S. Matteo conclude il suo racconto asserendo che «Giuseppe fece come gli aveva comandato l'Angelo del Signore; condusse presso di sé la sua sposa; e senza che egli la conoscesse, ella partorì un figlio, a cui pose nome Gesù» (1, 24-25). L'espressione «senza che egli la conoscesse» va presa nel senso biblico, ossia, in quanto esprime rapporti coniugali (cfr. Gen.4,1; 1Sam. 1,19); e perciò con essa l'Evangelista ha voluto esprimere questa verità fondamentale (che entrò subito nel «Simbolo della fede»): Gesù è «nato da una vergine».

Si obietta: S. Matteo, nel capitolo primo del suo Vangelo, per dimostrare che Gesù è un discendente di David, presenta la genealogia di S. Giuseppe, e non già quella di Maria: segno evidente - si obietta - che è il padre naturale di Cristo. Inoltre, S. Luca, nel suo Vangelo (2, 33 e 48), appella esplicitamente S. Giuseppe «padre» di Cristo: «Il padre suo e la madre rimasero meravigliati di quanto era stato detto di Lui» (Lc. 2, 33).

Risposta. Lo stesso S. Matteo, nel medesimo Vangelo, insegna inequivocabilmente il concepimento verginale di Cristo. Non si può quindi supporre che si contraddica. La ragione poi per cui presenta la genealogia di S. Giuseppe è doppia, vale a dire: 1) perché la Bibbia non usa presentare la genealogia della madre; 2) perché S. Giuseppe, quale vero sposo di Maria, era,

automaticamente, il padre legale di Cristo, figlio di Maria. Cristo, infatti, legalmente, apparteneva a S. Giuseppe. Per questo S. Luca lo chiama «padre» di Cristo. «Se una colomba - è la graziosa similitudine usata da S. Francesco di Sales - portasse nel suo becco un dattero e lo lasciasse cadere in un giardino, la palma che sboccerà da quel dattero (in quel giardino) a chi apparterrà se non al padrone del giardino? E se è così, si potrà dubitare che lo Spirito Santo, quale divino colombo, avendo lasciato cadere questo dattero divino nel giardino chiuso e sigillato della SS.

---

23 «Nessuna Madonna - ha detto argutamente Buchsel - si dipinge senza vestito»: «Man malt Keine Madonna ohne Kleider» (cfr. Rusche H., Maria, die Mutter Gottes, in «Munchener Theologische Zeitschrift» 2 [1961] p. 153).

Vergine ... il quale apparteneva al glorioso S. Giuseppe, chi dubiterà, dico, o chi potrà dire che questa divina palma la quale produce frutti che nutriscono per l'immortalità, non appartenga completamente a S. Giuseppe? ...» (Oeuvres, Paris, t. III, p. 1862).

Inoltre, secondo l'opinione pubblica («ut putabatur») S. Giuseppe veniva ritenuto «padre» di Gesù, e Gesù «figlio» di S. Giuseppe. In tal senso S. Luca usa il termine «padre» (padre putativo).

Infine, S. Giuseppe ha fatto per Gesù bambino e adolescente tutto ciò che fa un padre, capo di famiglia, pel proprio figlio. Anche in questo senso («padre nutrizio») S. Giuseppe vien detto «padre» di Gesù.

b) Nel Vangelo di S. Luca (1, 31, 34)

Nel Vangelo di S. Luca, il concepimento verginale e il parto verginale vengono espressi in modo esplicito; la verginità dopo il parto invece viene espressa in modo implicito.

1) Il concepimento verginale e il parto verginale vengono annunziati dall'Angelo Gabriele a Maria quasi con gli stessi termini coi quali erano stati predetti dal Signore per bocca di Isaia: «Ecco, tu concepirai e partorirai un figlio, a cui porrai nome Gesù ...» (1, 31). Queste parole servivano ad indicare in Maria la Vergine-Madre dell'Emanuele predetta da Isaia (7, 14) 24.

Il modo stesso con cui S. Luca racconta la nascita di Gesù indica, in termini di estrema delicatezza, la verginità «nel parto». Dice infatti: «diede alla luce il suo figliuolo primogenito, e avvoltolo in fasce, lo adagiò in una mangiatoia» (Lc 2, 7). La Madre stessa - Maria - prestò al neonato tutte quelle cure che le partorienti in modo normale, ordinario, non sono in grado di prestare.

«Nessuna Madonna - ha detto argutamente Buchsel - si dipinge senza vestito»: «Man malt Keine Madonna ohne Kleider»

---

24 Contro coloro i quali nel concepimento verginale di Cristo vogliono vedere un mito, si può rilevare la sobrietà con la quale S. Matteo e S. Luca descrivono un tale concepimento verginale, in aperto contrasto con le descrizioni proprie dei miti. Tutti e due gli Evangelisti si limitano a parlare del concepimento di Cristo per opera, ossia, per azione dello Spirito Santo (e perciò senza opera d'uomo). Nessuna rappresentazione mitologica! ...

(cfr. Ruscbe H., Maria, die Mutter Gottes, in «Munchener Theologische Zeitschrift» 2 [1961] p. 153).

Si potrebbe forse obiettare: S. Luca (2, 22ss.) racconta che Maria SS., dopo la nascita di Gesù, si sottomise alla legge mosaica della purificazione: cosa che suppone un parto ordinario, e non già un parto verginale, prodigioso.

Si risponde che la Madonna non era tenuta all'osservanza di una tale legge; ciò nonostante, umilmente vi si sottomise per evitare, non osservandola, di dare scandalo (poiché il suo parto verginale era allora a tutti ignoto, fuorché a S. Giuseppe).

2) Dopo questo annunzio dell'Angelo Gabriele, Maria, mossa da esimia prudenza, gli chiede in qual modo si sarebbero verificati in Lei i disegni divini: «Disse Maria all'Angelo: Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo?» (1, 34). Queste parole - così leggiamo nella «Sacra Bibbia» del Pont. Istituto Biblico di Roma, p. 1873, nota 34 - «sono un indice sicuro che essa aveva deciso di rimanere vergine e lo aveva promesso a Dio, e che, essendo fidanzata, su tale proposito era in pieno accordo col fidanzato Giuseppe». Il proposito di Maria di mantenersi vergine fu anche un voto?... Le parole stesse usate dalla Vergine sembrano prospettarlo. Il primo a vedere in esse un voto di verginità è stato precisamente S Agostino il quale ha scritto: «Non avrebbe Ella parlato così se non si fosse consacrata come vergine a Dio» (De sancta virginitate, 4, 4, PL 40, 398). E nelle sue opere il S. Dottore parla spesso di questo «voto». Tra i Padri della Chiesa greca, nelle parole della Vergine vede un «voto» S. Gregorio di Nissa (l'ingegno più forte dell'Oriente dopo Origene) nell'Omelia «in Natalem Christi» a lm attribuita (PL 46, 1139- 1143). In seguito, questa sentenza del «voto» di verginità da parte di Maria SS. è diventata comune (cfr. ESTEBAN, SAN MARTIN DE LA IMMACULADA. O.R.S.A., Voto de oirginidady matrimonio en la madre del Redentor, in «Est. Mar.» 21 [1961] p. 297-324). Lo stesso modernista Alfredo Loisy non ha esitato a scrivere: «L'asserzione di Maria [«virum non cognosco] è talmente assoluta che il sentimento comune degli esegeti cattolici, i quali vi vedono l'intenzione di serbare in perpetuo la verginità, non può essere qualificato di arbitrarietà» (Les Evangiles Synoptiques, I, p. 290). E aggiunge. «[Luc] s'est representé Joseph et Marie dans la disposition de deux epoux chrétiens gardanr la continence» (ibid., p. 291).

374

Ciò non ostante, da circa un ventennio, alcuni cattolici (D. Haugg, F. Maier, P. Gaechter, R. Guardini, I. Schweiger, H. Kahlefeld, I. Schmid: cfr. SCHMAUS M., Dio Redentore, la Madre del Redentore, Marietti, 1961, p. 399-401) negano in Maria un tale proposito o voto di verginità per due motivi assai deboli, vale a dire: perché un tale proposito o voto, data la mentalità veterotestamentaria e l'ambiente ebraico in cui non si pensava ad altro che al matrimonio e alla maternità, sarebbe stato un anacronismo, «qualcosa di assolutamente nuovo ed inaudito, anzi un paradosso» (p. 399); e perché Maria era «fidanzata» a Giuseppe: ora, il fidanzamento, che equivaleva, giuridicamente, al matrimonio rato, non avrebbe avuto senso se la fidanzata avesse fatto voto di verginità, per cui un tale fidanzamento o matrimonio doveva mirare anzitutto all'unione matrimoniale (quantunque non fosse ancora iniziata). Conseguentemente, le sue parole all'Angelo: «in che modo ...?», dovettero significare: «come avverrà questo, poiché io non ho ancora rapporti matrimoniali?» In seguito alla spiegazione ricevuta dall'Angelo, la Madonna comprese che avrebbe dovuto vivere con Giuseppe verginalmente, non già maritalmente. Fu solo in seguito a ciò che Maria formulò il proposito di vita verginale. E anche Giuseppe, per amore del Messia, si sarebbe deciso per tale vita.

Che dire di questa strana interpretazione biblica, che è apertamente contraria a quella della stragrande maggioranza degli esegeti e dei teologi cattolici sopra un punto tanto antico della tradizione cattolica?

Le due ragioni addotte a sostegno di una tale opinione sono in realtà molto deboli.

Riguardo alla prima, è necessario tener presente che, anche nell'ambiente veterotestamentario ed ebraico, l'idea della castità perfetta o verginale, in uno spirito di consacrazione a Dio, non era sconosciuta. L'ideale della verginità era seguito dagli Esseni, dei quali Plinio scriveva: «All'ovest (del mar morto) ... vi sono gli Esseni una nazione unica in tutto l'universo, più meravigliosa di tutte le altre senza alcuna donna, con la rinunzia ai piaceri dell'amore, senza denaro, vivente in compagnia delle palme, giorno per giorno, senza diminuzione ... E ciò per migliaia di secoli ...»25. Pur ammettendo

---

25 «Ab occidente litora esseni fugiunr, usque qua nocent: gens sola et in toto orbe praeter ceteros mira, sine ulla femina, omni venere abdicata sine pecunia, socia palmarum, in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus

in questo testo delle esagerazioni (la setta degli Esseni diventa «nazione» [Egli ne conta 4.000!]; questa nazione durerebbe da migliaia d'anni! ...), da esso si può per lo meno dedurre che la castità verginale era praticata in alcune comunità maschili26. Riguardo poi alle donne, Filone (contemporaneo di Maria SS.) ci fa sapere che nella setta ebraica dei «Terapeuti» vi erano anche conventi di vergini contigui a quelli degli uomini, ma separate da un muro27. Esse, non per costrizione (come avveniva presso i Greci, per alcune Sacerdotesse), ma per loro libera volontà, abbracciavano lo stato verginale e un tale sistema di vita aveva per scopo di renderle idonee alla contemplazione delle cose divine28. Orbene, se l'ideale

---

quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agir. Ita per saeculorum millia - incredibile dictu - gens aeterna est in qua nemo nascitur, tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est» (Plinio, Hist. nat. Lib. 5, cap. 17, ed. Mayhoff, Leipzlg, Tenber, 1906, p. 391-392).

26 Degli Esseni han parlato anche Giuseppe Flavio e Filone. Giuseppe Flavio dice: «Quelli che si chiamano Esseni... si esercitano nella santità... Giudei di nascita, ma maggiormente dediti all'amore degli altri; voltano le spalle ai piaceri come ad un male, ed abbracciano come una virtù la temperanza e l'indipendenza dinanzi alle passioni. Essi sdegnano il matrimonio per loro stessi, ma adottano i figli degli altri in età assai tenera per essere istruiti e formati secondo i loro costumi...» (Giuseppe Flavio, De Bello Judaico II, 8, 2 [n° 119-121], ed. B. Niese, Flavii Josephi opera, Berlin, Weidmann, 1894, t. VI, p. 176-177). È da tener presente che Giuseppe Flavio, in cerca di una via, aveva dimorato presso gli Esseni (cfr. Vita, cap. 2).

Filone riallaccia l'ideale verginale degli Esseni a tre cose: l'amore di Dio, della virtù e degli uomini: «Dell'amore di Dio - dice - danno (gli Esseni) numerosi segni: la castità durante tutta la vita, ininterrotta e continua, l'irreprensibilità, la lealtà, la convinzione che l'Essere divino (***) è causa di tutti i beni e di nessun male» (cfr. Philonis Opera, ed. Cobn, Berlin, Reiner, 1915, t. VI, n° 84, p. 16, linee 25-26).

27 Il muro permetteva alle donne di assistere alle predicazioni e al frugale banchetto religioso di Pentecoste (quella ebraica), il piatto più importante del quale era... la predica.

28 «La maggior parte - dice Filone - sono vergini attempate le quali han conservato la castità, non già per costrizione, come avviene per certe sacerdotesse presso i Greci, ma in forza di una libera decisione: per la ricerca e l'amore della Sapienza, esse si sono adattate a vivere insieme, esse hanno disprezzato i piaceri corporali: bramose di una discendenza non già mortale ma

immortale, che può essere generata soltanto da un'anima amata da Dio, il Padre, semina in essa i raggi intelligibili grazie ai quali ella [l'anima amata da Dio] potrà contemplare la dottrina della Sapienza» (Filone, Da vita contemplativa, n° 68 [8], Philonis Opera, ed. cit., t. VI, p. 44). L'autenticità del «De vita contemplativa» è oggi fuori di discussione. Soltanto il P. Lagrange propose l'ipotesi che la setta dei «Terapeuti» della quale parla Filone non sia altro che una «finzione allegorica» per esprimere il proprio ideale (Cfr. Lagrange M.-J., Le judaisme avant Jésus-Christ, Paris, 1931, p. 586). Comunque - come ha rilevato P. Lyonnet - una tale «finzione allegorica», poco

376

della verginità veniva tanto apprezzato e praticato in quel tempo dalle donne ebree, si potrà ancora logicamente asserire che era inconcepibile, anacronistico per Maria?...

Anche un documento di Qumràn ci fa sapere che l'ideale della verginità, nell'epoca che precedette immediatamente la venuta di Cristo, aveva fatto grandi progressi ed era vivamente apprezzato dai Giudei più fervorosi. L'idea che il servizio di Dio esigeva una perfetta castità era molto diffusa29. È perciò «anacronistico» parlare contro la possibilità di un fermo proposito di verginità da parte di Maria (non già parlare in favore di una tale possibilità).

Cade perciò il primo fondamento dell'opinione avversaria. Ma anche dato e non concesso che nell'ambiente veterotestamentario ed ebraico lo stato verginale non fosse in onore, non ne segue affatto che non dovette essere in onore presso Maria SS. e il suo verginale sposo. Maria SS. infatti non fu un'ebrea qualunque, ma fu un'ebrea fuori serie: Ella, infatti, ed Ella sola, fu Immacolata (e perciò piena di grazia e di doni dello Spirito Santo) fin dal primo istante della sua esistenza; Ella ed Ella sola, fu priva del fomite della concupiscenza (conseguenza del peccato originale); Ella ed Ella sola, fu predestinata alla vertiginosa funzione di Madre di Dio, e perciò ad avere tutti quei doni e privilegi che la preparavano e la d:sponevano a sì eccelsa dignità, e ad essere per sempre «vergine di cuore», oltreché di corpo (contrariamente a quanto viene asserito nella strana opinione avversaria). Il punto debole di questa strana opinione sta precisamente qui: considerare Maria SS. alla stessa stregua di una qualsiasi altra donna ebrea, dimenticando che ci troviamo dinanzi ad una donna del tutto singolare. Alla base del proposito o voto di verginità vi è la consacrazione o donazione totale e perenne a Dio fin dal momento in cui ebbe l'uso della ragione: cosa che non si può negare in alcun modo a Colei che era stata destinata ad essere Madre di Dio. Questa consacrazione assoluta, verginale, di Maria a Dio è una dottrina teologico-patristica che si può far risalire, con molta probabilità, fin quasi al secolo II, e, con sufficiente probabi-

---

verosimile, dimostrerebbe, per lo meno, che un ebreo contemporaneo della Vergine poteva concepire un ideale di verginità femminile (cfr. Lyonnet S., Le récit de l'Annontiation, in «Ami du Clergé» 66 [1956] p. 42, n. 10). Orbene, se un tale ideale era «concepibile» per l'ebreo Filone (contemporaneo di Maria SS.), potrà dirsi «inconcepibile» per Maria SS.? ...

29 Cfr. Vermès, Quelques traditions de Qumràn. In «Cahiers Sioniens», 9 (1955) p. 42.

377

lità, fino al tempo degli Apostoli; e può appellarsi con ogni diritto «tradizione» nel più proprio dei significati: ciò che sempre, ciò che dovunque, ciò che da tutti è stato tenuto; quantunque non abbia una conferma esplicita e solenne dal Magistero della Chiesa, data la sua perennità e costanza, non avrebbe potuto conservarsi intatta senza un'unione implicita, però reale, col Magistero vivo, che è quello che costituisce la vera tradizione cattolica (cfr. ALONSO J,M., C.M.F., «Virgo corde», in «Eph. Mar.» 9 [1959] p. 175-228). Se fosse vera la strana opinione dei suddetti autori, ne seguirebbe che Maria SS. non sarebbe stata «Vergine di cuore», ossia,

non avrebbe avuto il proposito fermo e costante (elemento formale della verginità) di conservarsi vergine, di essere tutta e sempre di Dio: cosa che ripugna al senso cattolico.

Né meno debole è la seconda ragione addotta dai suddetti autori per sostenere la loro stravagante opinione. Essa si reggerebbe in piedi soltanto nel caso (irreale) in cui Maria SS. non avesse rivolto all'Angelo la domanda: «Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo?». Queste parole, infatti, prese nel loro senso ovvio, rivelano un manifesto proposito di verginità, ossia, la risoluzione di rimanere vergine (cfr. HOLZMEISTER V., in «Verbum Domini», 20 [1940] p. 70-75)30. Sono queste parole quelle che illuminano la natura del fidanzamento o matrimonio di Maria. L'espressione «non conosco uomo» è, necessariamente, un presente durativo (ossia, un futuro perenne), come quando uno, per es., a chi gli offre una sigaretta, dice: «grazie! ... Non fumo». La Madonna, infatti, non si meraviglia tanto pel fatto che le venga promesso subito un figlio, ma pel fatto stesso che le venga promesso: meraviglia che, in una donna già sposata la quale ha il proposito di servirsi del matrimonio, è inconcepibile, secondo il rilievo di S. Agostino: «Se si disponeva a conoscerlo, non si sarebbe meravigliata» (Sermo 225, 2, PL 38, 1097). A chi perciò obietta: «il fidanzamento o matrimonio non ha senso se la fidanzata ha il fermo proposito o il voto di verginità»; si può e si deve rispondere: un tale fidanzamento o matrimonio non ha senso se si tratta di un matrimonio ordinario, comune (quello che viene supposto dalla difficoltà), ma non già se si

---

30 Questa interpretazione è così ovvia che è stata ammessa anche da Harnack e dalla critica razionalistica, per cui han tentato di dimostrare - senza riuscirvi - che si tratta di un'aggiunta inserita nel Vangelo di S. Luca in epoca posteriore.

tratta di un matrimonio straordinario, non comune, qual è quello verginale.

Non sono già le parole di Maria che vanno interpretate alla luce del fidanzamento o matrimonio; ma è il fidanzamento o matrimonio che va interpretato alla luce delle parole di Maria. Così han fatto, recentemente, anche P. LYONNET (Le récit de l'Annonciation et la maternité de la Sainte Vierge, Roma, 1954, p. 20-25) e LAURENTIN (Structure et théologie de Luc I-II, Paris 1957, p. 163). Ci si potrebbe domandare: se Maria si era proposta di rimanere vergine per tutta la vita, come mai fu fidanzata o sposata a Giuseppe? (S. Luca usa lo stesso termine greco «emnesteumene» sia al momento dell'Annunziazione sia alla nascita di Cristo).

La risposta a questa domanda va ricercata nel fatto che, in quei tempi, una giovane non poteva disporre del suo avvenire: i suoi genitori, o coloro che ne facevano le veci, erano coloro che pensavano a maritarla, e la Madonna dovette sottomettersi alla consuetudine comune.

Ci si potrebbe, però, ulteriormente, domandare: sottoponendosi alla consuetudine comune, ossia, sposandosi, in che modo la Vergine si rassicurò che il suo proposito di rimaner sempre vergine sarebbe stato osservato?... Il Vangelo - occorre riconoscerlo - non chiarisce questo punto. Si possono fare varie ipotesi plausibili, fra le quali questa: Giuseppe, seguendo l'esempio degli Esseni, avrebbe compreso il valore della verginità, e si sarebbe previamente accordato, con Maria, per un matrimonio verginale. Questo matrimonio verginale di Maria con Giuseppe rientrava nel Piano della Provvidenza divina. Il Messia Redentore, infatti, pur venendo al mondo in modo diverso dagli altri uomini, doveva tuttavia nascere e crescere in una famiglia regolare, affinché madre e figlio fossero preservati dal marchio del disonore (in caso diverso, la madre sarebbe apparsa agli occhi del volgo una peccatrice, e il figlio un illegittimo), e fossero provveduti nelle necessità della vita.

3) La domanda di Maria: «Come avverrà questo ...?», riguardava tutto il messaggio ricevuto dall'Angelo, ossia, comprendeva sia il concepimento sia il parto del figlio annunziatole. Il proposito o voto di verginità, infatti, si opponeva, per sé stesso, sia al concepimento, sia al parto. La risposta, perciò, dell'Angelo alla domanda di Maria, garantendo l'azione protettrice dello Spirito Santo, dove-

379

va applicarsi sia al concepimento sia al parto: sia l'uno che l'altro si sarebbero realizzati verginalmente, ossia, avrebbero salvato il proposito o voto di verginità: «Lo Spirito Santo verrà sopra di te, e la potenza dell'Altissimo ti ricoprirà, e perciò anche il Santo che nascerà sarà chiamato Figlio di Dio. Ed ecco Elisabetta la tua parente, anch'essa ha concepito un figlio nella sua vecchiezza; e colei che era chiamata sterile, già è al sesto mese; poiché niente è impossibile a Dio» (1, 35-37). Colui che all'albero sterile può far produrre i frutti (come ha fatto per Elisabetta) può deporre in Maria un germe, di vita.

4) L'insegnamento di S. Luca conduce anche alla verginità di Maria «dopo il parto». La perfetta santità di Maria infatti ci garantisce che Ella rimase fedele per tutta la vita al proposito o voto di verginità risultante dalla domanda rivolta all'Angelo riferita da S. Luca (1, 34). Se aveva fermamente deciso di restar vergine ancor prima ch'Ella sapesse di essere destinata ad essere Madre di Dio, con maggior ragione (a fortiori) dovette mantenere una tale ferma decisione dopo che era divenuta Madre di Dio il quale, con un miracolo singolare, l'aveva conservata vergine nel concepimento e nel parto.

Non mancano, nei Vangeli, altri indizi della verginità di Maria anche «dopo il parto» di Cristo. Ed infatti, Gesù, e Gesù solo, nei Vangeli, viene presentato come «figlio di Maria» in termini formali o equivalenti (Mt. 1, 16,21; 2, 11,20, 21; Mc. 6,3; Lc.1,31, 35; 2, 7, 48 etc.). Inoltre, Maria SS. viene affidata da Gesù morente a S. Giovanni il quale, «fin da quel momento, la prese con sé» (Gv.18, 25-27): cosa che sarebbe stata strana ed inverosimile se la Madre di Gesù avesse avuto altri figli: l'avrebbe infatti affidata a qualcuno di essi, anziché ad un estraneo.

Si obietta: Il Vangelo presenta Cristo come figlio «primogenito» di Maria (Lc.2,7; Mt.1,25). Orbene, Cristo non sarebbe stato il primogenito di Maria, se da Lei non fossero nati altri figli, almeno uno. Così ha obiettato, anche ai nostri giorni, il valdese Roberto Nisbet nell'opuscolo dal titolo: «Ma il Vangelo non dice così» Torre Pellice 1955, p. 44: «Se il Vangelo avesse voluto dire che Gesù è stato figlio unico, avrebbe evidentemente detto: Maria dié alla luce il suo figlio unigenito».

Risposta: Il termine «primogenito», secondo la legge mosai-

380

ca, viene applicato a chiunque non sia stato preceduto, nella nascita, da un altro, prescindendo completamente dalla nascita di altri dopo di lui. Conseguentemente, ogni unigenito è necessariamente anche primogenito, ma non viceversa (ossia, non ogni primogenito è anche unigenito). Siccome, secondo la legge mosaica, ogni madre che dava alla luce il suo primo figlio (sia che fosse seguito da altri figli sia che non lo fosse), era tenuta a presentarlo al Tempio, si comprende bene come mai il Vangelo abbia dato a Cristo il titolo di «primogenito» in connessione al rito della sua presentazione al Tempio31. «Primogenito», quindi, significa soltanto «primo nato», il quale, per disposizione della Legge, doveva essere consacrato al Signore.

Quest'ovvia interpretazione del termine «primogenito» è stata confermata in pieno da una scoperta fatta nel 1922. Si tratta di una stele sepolcrale giudaica, dell'anno 5 avanti Cristo, ove si dice che una giovane madre morì nel dare alla luce il suo «primogenito» (il quale perciò fu

anche «unigenito», non seguito da altri figli) (cf. I. B. FREY, S. S. Sp., La signification du terme «prototohos» d'après une inscription juive. In «Bibl.» 11 [1930] p. 373-390). Primogenito quindi, nel caso nostro, è uguale a unigenito.

Si obietta ancora: Nel Vangelo di S. Matteo (1, 18) si dice che: «Maria essendosi fidanzata a Giuseppe, prima che venissero a stare insieme («antequam convenirent») si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo». Ciò posto, Elvidio, basandosi sull'espressione: «prima che venissero a stare insieme», ne deduce che dopo stettero insieme (ossia, ebbero relazioni coniugali). «Nessuno infatti - osserva Elvidio - di uno che non deve poi pranzare, dice: prima che pranzasse» («quia nemo de non pransuro dicit antequam pranderet» (Adv. Helv., 3).

Risposta: È falso che l'espressione «prima che venissero a stare insieme» significhi avere relazioni coniugali. Una tale espressione, infatti, si riferisce all'uso degli Ebrei, presso i quali il matrimonio si svolgeva in due tempi: gli sponsali o fidanzamento e l'inizio della convivenza. In forza degli sponsali o fidanzamento (primo tempo della celebrazione del matrimonio) lo sposo e la sposa erano già

---

31 Così rispondeva S. Girolamo ad Elvidio: «Omnis primogenitus est, non tantum post quem et alii: sed ante quem nullus» (Adv. Helv., 10). Il primo figlio, quindi, può essere unico e primogenito. È unico, se non ne seguono altri; è primogenito, se ne seguono altri. Il primo figlio perciò può dirsi sempre «primogenito».

legalmente uniti in vero e proprio matrimonio (il fidanzamento, infatti, presso gli Ebrei, equivaleva al matrimonio rato dei cristiani). Maria SS., quindi, fidanzata a Giuseppe, era la vera sposa di Lui. Dopo gli sponsali, tuttavia, la fidanzata rimaneva ancora per qualche tempo nella casa paterna. La solennità delle nozze (il secondo tempo del matrimonio) aveva luogo allorché il fidanzato conduceva solennemente la fidanzata in casa sua per stare insieme, ossia, per iniziare la convivenza. Conseguentemente, l'espressione «prima che venissero a stare insieme», si riferisce al secondo tempo del matrimonio ebraico e perciò significa: «prima che iniziassero la convivenza».

Ma anche dato e non concesso che una tale espressione («prima che cominciassero a stare insieme») significhi «prima che avessero relazioni coniugali», non ne segue affatto che dopo l'abbiano avute. Ecco in qual modo S. Girolamo risponde, argutamente, ad Elvidio: «Debbo riprenderlo (Elvidio) di imperizia o di temerità? Come se uno dicesse: prima che pranzassi nel porto navigai verso l'Africa, non possa stare una tale affermazione se non a condizione che egli debba pranzare qualche volta nel porto. O se vogliamo dire: ... Elvidio, prima di far penitenza, fu prevenuto dalla morte, subito ne segua che Elvidio debba far penitenza dopo la morte, mentre la S. Scrittura dice: «Nell'inferno chi ti confesserà? (Ps. VI, 6)». (Adv. Helv., 4). Quindi, se uno dice: «prima di pranzare nel porto sono partito per l'Africa», non intende certo asserire che dopo esser partito per l'Africa abbia pranzato nel porto. Intende dire soltanto che, prima di far pranzo nel porto, vi è stata la partenza per l'Africa. Conseguentemente, si viene a dire che il pranzo nel porto non vi è stato. Lo stesso Lutero non ha avuto difficoltà ad ammettere che l'espressione «antequam convenirent» non si riferisce a ciò che è avvenuto dopo la nascita di Gesù, ma solo a quello che è avvenuto prima, poiché «l'Evangelista ... non si occupa di questa vergine se non fino a quando Ella ha dato il Frutto per causa del quale Lei è Vergine ed è tutto (quello che è)». E porta anche, a conferma, questo testo: «Il Mar Rosso sommerse Faraone prima che egli ne uscisse»; e conclude: «Anche qui non ne segue che Faraone sia venuto fuori dal Mar Rosso dopo che il Mar Rosso l'ebbe sommerso, ma piuttosto che egli non è uscito fuori. Perciò non segue neppure che Maria abbia in seguito perduto la verginità, per il fatto che Matteo dice: «Prima che fossero venuti ad abitare insie-

382

me, si trovò che Ella aveva concepito» (1, 18), ma piuttosto segue che Ella non ha mai perso la verginità» (Luthers Werke, Weimar, Ausgabe, XII, 11, 324).

Una terza obiezione: Nello stesso Vangelo di S. Matteo (1, 25) si dice che Giuseppe «non La conobbe (= non ebbe relazioni coniugali con Maria) fino a che («donec») Ella non diede alla luce il figlio, a cui pose nome Gesù». Dopo, dunque (ossia, dopo la nascita di Gesù) - così argomenta Elvidio - S. Giuseppe la conobbe (ossia, ebbe rapporti coniugali con Lei).

Risposta: S. Girolamo, nella risposta data ad Elvidio, prima spiega il significato del verbo «non la conobbe» e poi spiega il significato dell'avverbio «donec», «fino a che».

Riguardo all'espressione «e non la conobbe», ammette che essa, nel linguaggio biblico, significa «rapporti coniugali». Riguardo poi all'avverbio «donec» («lime») «fino a che», espone il duplice senso che esso può avere, ed ha di fatto, nei libri sacri. Con esso, infatti, a volte vuol significare («come vuole Elvidio») un limite di tempo, trascorso il quale ciò che fino a quel momento non era avvenuto, realmente avviene; spesso però sta a significare un termine di tempo indefinito, anzi addirittura infinito, nel senso che, ciò che non si è verificato prima del termine indicato, non si verifica né dopo né mai. E tale appunto - dice il S. Dottore - è il valore dell'avverbio «donec» nel testo obiettato» (cfr. CASAMASSA A., L'Adversus Helvidium di S. Girolamo. In «La Scuola Cattolica», 1920, II, p. 328). Per dimostrare poi l'esistenza, nei libri sacri, di questo secondo significato dell'avverbio «donec», S. Girolamo adduce vari esempi nei quali il «donec» esprime un tempo indefinito. Ci limitiamo a tre esempi. In Is.46,4, si dice che il Signore, per infondere fiducia al «resto d'Israele» che sopravviverà all'esilio babilonese, ha affermato: «Sin quando invecchiate («donec senescatis») Io sono quello». Da questo testo, se si dovesse seguire Elvidio, bisognerebbe concludere, assurdamente, che il Signore, invecchiata la generazione alla quale, per bocca del Profeta, Egli parlava, cessò di esistere!... («Numquid postquam illi senuerinr, Deus esse desistet? ...» (Adv. Helv., 6). S. Paolo, nella I Lettera ai Corinti, asserisce che Cristo deve regnare fino a che («donec») non avrà soggiogato tutti i suoi nemici: «Oportet enim illum regnate, donec ponat inimicos suos sub pedibus eius». Anche da questo testo, se si dovesse seguire Elvidio, si dovrebbe concludere, assurda-

383

mente, che Cristo cesserà di regnare non appena i suoi nemici saranno a lui sottomessi. - Nel Salmo 122,2, il Re David così prega il Signore: «Come gli occhi dei servi sono alla mano dei loro signori..., così gli occhi nostri vanno al Signore Dio nostro fino a che («donec») si muova a pietà di noi». Anche da questo testo, se si seguisse Elvidio, si dovrebbe concludere, assurdamente, che gli sguardi di David si distoglieranno dal Signore dopo che Egli avrà avuto pietà di noi! ... È quindi evidente, nei tre casi addotti da S. Girolamo, che l'avverbio «donec» («fino a che»), nella S. Scrittura, ha anche il senso (un secondo senso) di un tempo indeterminato, indefinito ... E su ciò si potrebbero addurre - dice il S. Dottore - «innumerevoli esempi», «exempla innumerabilia» (Adv. Helv., 6).

Lo stesso Lutero ha trovato ragionevole la spiegazione data da S. Girolamo (1. c., 11, 323). All'Evangelista importava soltanto determinare il verginale concepimento di Cristo, ossia, ciò che avvenne prima della nascita di Lui, e non ciò che abbia potuto avvenire dopo la nascita del medesimo. Il testo perciò di S. Matteo si potrebbe tradurre così: «... non la conosceva, ed (Ella) partorì ecc.»; oppure: «e senza che Giuseppe la conoscesse, partorì ecc.».

Una quarta ed ultima obiezione: Nel Nuovo Testamento, si parla spesso di «fratelli del Signore» e di «sorelle» di Lui, per es. in Mt.12,46; 15,55 s.; Mc.3,31; Lc.8,20; Gv.2,12; 7,3; Atti 1,14; 1Cor.9,5; Gal.1,19. Il Vangelo, inoltre, fa anche i nomi di questi «fratelli»: Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda (Mt. 13,55; Mc.6,3). Maria, perciò - concludeva Elvidio e ripetono alcuni acattolici - oltre a Gesù, ebbe altri figli.

Risposta: I cosiddetti «fratelli» di Gesù, non sono altro che i «cugini» di Gesù. Secondo l'uso orientale, i parenti stretti (cugini, nipoti) venivano appellati col termine generico di «fratelli». La linea ebraica ed aramaica non hanno un termine proprio per indicare i «cugini», ma li indicano con la stessa parola, che significa «fratello». Così, per es. Lot, cugino di Abramo, viene chiamato «fratello» di Abramo (Gen.13,8); Giacobbe viene chiamato «fratello» di Labano (Gen.29,15), quantunque fosse nipote di Labano (Gen.29,10). Così ritiene anche S. Girolamo. La lingua greca del Nuovo Testamento (la Koiné) abbonda di semitismi, per cui il termine «fratello» (àodipoç) viene usato nel senso che ha in ebraico e in aramaico32.

I cosiddetti «fratelli» di Gesù, quindi, non sono altro che i «cugini» di Lui.

Ciò appare anche dal fatto che due di quelli che vengono presentati da S. Matteo come «fratelli» di Gesù: Giacomo e Giuseppe (Mt. 13, 55), dallo stesso S. Matteo vengono poi presentati come figli di un'altra Maria, diversa dalla Madonna (Mt. 27, 56). Si tratta perciò di «nipoti» della Madonna, perché figli di Cleofa o Alfeo e di Maria «sorella» (ossia, cognata o cugina32 della Madonna). Ed infatti, nel versetto 25 del capo XIX del Vangelo di S. Giovanni si dice che, insieme a Maria di Cleofa ed a Maria Maddalena, era presente, sul Calvario, «presso la Croce» anche la Madre di Gesù. Ora - dice S. Girolamo - Maria di Cleofa non è altra che la moglie di Alfeo, cioè, la madre di Giacomo il minore e di Giuseppe (cfr. Mc.15,40; Lc.24,10), quella stessa che i Sinottici dicono presente sul Calvario. Ne segue perciò che questa Maria di Cleofa non possa essere in alcun modo identificata - come ha fatto Elvidio - con la Madre di Gesù, la quale - come risulta da S. Giovanni - fu realmente presente, con la madre di Giacomo e di Giuseppe e con le altre pie donne, sul Calvario.

Per identificare la madre di Giacomo e di Giuseppe con Maria di Cleofa, S. Girolamo parte dal fatto che vi sono due Apostoli che portano il nome di Giacomo: uno è il figlio di Zebedeo (fratello dell'Evangelista S. Giovanni) e l'altro è figlio di Alfeo, come appare dall'elenco degli Apostoli (Mt.10,2 ss.; Mc.3,16 ss.; Lc.6,14 ss.; Atti 1,13). Quindi, Maria, madre dell'Apostolo Giacomo «fratello del Signore», non è la Madre di Gesù, ma è la moglie di Alfeo, «sorella [cognata o cugina] della Madre di Gesù33. Cleofa (o Alfeo) sarebbe fratello di S. Giuseppe, sposo di Maria detta «sorella» della madre di Giacomo. Ne segue perciò che due almeno dei cosiddetti «fratelli di Gesù» non siano figli di Maria34.

---

32 Con ragione perciò scriveva S. Agostino: «Habet [S. Scriptura] linguam suam; quicumque hanc linguam nescit turbatur et dicit: 'Unde fratres Domino. Numquid enim Maria iterum peperit?» (In Ioannem, tr. 10, 2, PL 35, 1467).

33 Secondo la tradizione comune fino alla fine del secolo IV, i «fratelli» del Signore, sarebbero stati i figli avuti da S. Giuseppe da un precedente matrimonio. Tale è l'opinione di S. Epifanio (Adversus Haereses, 1, III, 78, 8; PG 42, 710), fondata sugli apocrifi.

34 «È da rilevare tuttavia che i moderni esegeti, a causa della differenza fra i due nomi di Cleofa e di Alfeo, e per la struttura stessa del versetto, inclinano

L'interpretazione data da S. Girolamo dell'espressione «fratelli» del Signore è confermata dall'antichissima testimonianza di Egesippo, Palestinese del sec. II, il quale, trattando occasionalmente di Simone «fratello del Signore», lo chiama cugino del Signore, e asserisce che Cleofa era fratello di S. Giuseppe (cfr. EUSEBIO, Hist. Eccl., 3, 11). Anche Simone perciò era figlio di Maria di Cleofa.

Lo stesso Calvino nega, contro Elvidio, che Maria abbia avuto altri figli, e gli dà dell'ignorante, dicendo che Maria ha avuto parecchi figli, pel fatto che si fa menzione, in alcuni passi, dei «fratelli di Cristo» (cfr. I. CALVIN, Le Catechisme de Genèue, ed. Je sers, Paris 1934, p. 52). Calvino traduce «fratelli» («adelphoi») con «cugini» o «parenti» e spiega come «secondo il costume degli Ebrei», tutti i parenti stretti vengono appellati «fratelli» (cfr. Id., Concordance qu'on appelle Harmonie composée des trois Évangelistes, Genève 1955, p. 392).

Infine, è sintomatico il ripiegamento o ripensamento dell'empio Renan: nella prima edizione della sua «Vita di Gesù», dopo aver negato la verginità di Maria dopo il parto a causa dei cosiddet-

____

a distinguere due Marie (Maria di Cleofa e Maria di Alfeo). Simon-Dorado ha esposto, schematicamente, tre diverse sentenze […]

ti «fratelli di Gesù», nella seconda edizione della stessa opera (cap. II), si è sentito costretto a ricredersi e si è fatto un dovere di fare questa dichiarazione: «pare che i quattro personaggi nominati come fratelli di Gesù, fossero suoi cugini germani».

2. LA VERGINITA' PERPETUA DI MARIA NELLA TRADIZIONE

1) NEL SECOLO I-II

1) *Gli attacchi dei Giudei e dei pagani*

Verso la fine del secolo I e agli inizi del secolo II, Giudei e pagani attaccarono ignobilmente la perpetua verginità di Maria. Un'eco degli ignobili attacchi dei Giudei si può trovare nel Talmud, ove Maria SS. viene presentata come rea di adulterio con un certo Pantera il quale le avrebbe donato Gesù.

Un'eco poi degli ignobili attacchi da parte dei pagani si può trovare nel cosiddetto «Discorso verace» di Celso, riferito da Origene in questi termini: «Gesù ha inventato di sana pianta la sua nascita da una vergine, egli è uscito da un villaggio giudeo, ed è il figlio di una povera campagnola la quale filava per guadagnarsi la vita. Ripudiata dal suo sposo il quale esercitava la professione di carpentiere, perché era stata convinta di adulterio, ella si diede alla ventura, e finalmente mise al mondo, in segreto, Gesù, che è il figlio di un soldato chiamato Pantera» (cfr. ORIGENE, Contra Celsum, I, 28, PG 11, 714 b).

I primi Padri e Scrittori della Chiesa e gli stessi primi cristiani non potevano rimanere indifferenti dinanzi a questi ignobili attacchi, e perciò reagirono energicamente.

Vediamo prima la reazione dei primi Padri e poi quella dei semplici cristiani (attraverso gli apocrifi).

2) *La reazione dei Padri*

S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA (+107 d.C.) ha affermato esplicitamente il concepimento verginale e, per lo meno implicitamente il parto verginale. Ripetendo infatti una formula di fede già fissata, asserisce che Gesù, Dio esistente in carne», è stato generato «da Ma-

387

ria e da Dio» (Agli Efesini, 7, 2), e non già da Maria e da Giuseppe. Asserisce che Gesù fu concepito «dal seme di David [per mezzo di Maria] e dallo Spirito Santo» (ibid., 12, 2). Asserisce che «al principe di questo mondo [il demonio] rimasero nascosti la verginità di Maria e il suo parto, e insieme la morte del Signore: tre misteri clamorosi che si compirono nel silenzio di Dio» (ibid.) Mistero clamoroso, quindi, il concepimento di Cristo da parte di Maria; e, parimenti, mistero clamoroso il parto di Maria. Entrambi (concepimento e parto) clamorosi, ossia, portentosi, e perciò entrambi «verginali». Afferma energicamente, contro i Doceti, la realtà dell'umanità di Cristo: «Turate - dice ai fedeli - le vostre orecchie, quando qualcuno [i Doceti] vi parla senza nominare Gesù Cristo, il quale [è] dalla stirpe di Davide, [è] da Maria, veramente nacque, mangiò e bevve, realmente patì persecuzione sotto Ponzio Pilato, realmente fu crocifisso e morì» (ai cristiani di Tratte, 9, 1). Ho voluto riferire quest'ultimo testo per dimostrare con quanta falsità il modernista Herzog abbia asserito che la verginità di Maria nel parto fu introdotta dai Doceti nel secolo II. S. Ignazio ed altri Padri erano antidoceti, e, ciò non ostante, ammettevano una tale verginità.

S. GIUSTINO MARTIRE (c. 110-c. 165), alla metà del secolo II, laico, nel «Dialogo con Trifone» non solo asserisce il concepimento verginale, ma più volte asserisce che «il Figlio di Dio è nato da una Vergine» (nella quale espressione è implicita la verginità nel parto). Per provare la sua tesi, S. Giustino, parlando con un giudeo (Trifone) fa appello alla profezia di Isaia (7, 15). Dice: «Egli (Cristo) nacque da una vergine, e questa nascita da una vergine fu già predetta da Isaia ... A tutti è noto che non è esistito mai nessuno, appartenente alla razza di Adamo, ad eccezione di Gesù Cristo, il quale sia nato da una vergine o che anche solo sia stato detto nato da una vergine ...». Ma Trifone gli obiettò: «La Scrittura [Isaia] non dice: "Ecco una vergine avrà nel seno e darà alla luce un figlio", ma: "Ecco una giovinetta concepirà nel seno ed avrà un figlio", con quel che segue e che tu hai recitato. Orbene, tutta, la profezia è diretta ad Ezechia, nel quale si è realizzato quanto si dice in questo vaticinio» (Dial. cum Triphone, 12, n. 66, PG 6, 627). Ma S. Giustino risponde, tra l'altro: «Voi, in questa profezia, osate alterare le stesse interpretazioni che già diedero i vostri

388

maggiori al tempo di Tolomeo re dell'Egitto [i Settanta traduttori della Bibbia dall'ebraico in greco], e affermate che la S. Scrittura non contiene la frase da quelli riferita, ma contiene invece la espressione: "Ecco, una giovinetta concepirà". Come se fosse un gran prodigio, che una donna abbia a generare in seguito a commercio carnale: cosa che avviene a tutte le giovani donne ...» (14, n. 84, col. 674). «Invece Isaia - dice S. Giustino - ispirato dallo Spirito Santo, preannunzia, come vi ho esposto, un vero prodigio ..., e questo lo preannunziò affinché, una volta avverato, si riconoscesse che ciò era avvenuto per la potenza e la volontà del Creatore di tutto ...» (ibid.).

È da rilevare, inoltre, che Trifone invitò S. Giustino a demitizzare (precedendo di diciotto secoli alcuni teologi di oggi) la nascita verginale di Cristo: «Nei miti di coloro che si chiamano Greci - opponeva Trifone a Giustino - si dice che Perseo nacque da Danae la quale era vergine, dopo che colui il quale presso di loro viene appellato Zeus si era effuso su di essa sotto forma di oro. Voi - diceva - dovreste arrossire di raccontare le stesse cose, e sarebbe meglio dire che Gesù fu un uomo tra gli uomini... Ma non arrischiatevi a parlare di prodigi per evitare di essere presi per folli, come i Greci» (Dial. 67, 1-2, ediz. G. Archambault, Parigi 1909, I, p. 319-321). Ma S. Giustino rispondeva a Trifone professando la sua fede nel «mistero» della nascita di Gesù (Dial. 4 3, 3). Conseguentemente, ciò che per Trifone (e per alcuni teologi di oggi i quali

ripetono errori antichi) era un «mito», per S. Giustino era un «mistero» accessibile soltanto alla fede. Il concepimento di Perseo da parte di Danae e di Zeus è molto diverso dal concepimento di Gesù da parte di Maria e dello Spirito Santo

ARISTIDE (della prima metà del secolo II), nella sua Apologia diretta all'Imperatore Adriano, asserisce che Gesù Cristo nacque da una santa vergine e assunse la carne senza seme e senza corruzione» (PG 96, 1121b). Per la prima volta c'incontriamo nell'espressione «Santa Vergine».

S. IRENEO, Vescovo di Lione (c. 140-c. 202), oltre ad asserire la verginità di Maria «prima del parto», tocca anche la «verginità nel parto».

«Prima del parto». S. Ireneo, ancora più ampiamente di S.

Giustino, spiega la profezia di Isaia (7, 14) provando, con una serie di argomenti biblici, il concepimento verginale di Cristo da parte di Maria (Adv. Haereses, III, 21, 1-10; PG 7, 946-954). Secondo S. Ireneo, le parole di Isaia: «la vergine concepirà» sono da intendersi nel senso che Maria, rimanendo vergine, ha concepito Gesù (cfr. Bertetto D., Maria nel dogma cattolico, Torino, 1949, p. 157- 160).

«Verginità nel parto». Ha scritto S. Ireneo: «...il profeta Isaia, parlando del parto di Cristo, dice: Prima che cominciassero i dolori del parto fu liberata e nacque un maschio (Is. 66, 7), e con questo annunziò l'inaspettato e l'inopinato parto della vergine» (Demonstr.Ap. praed., c. 54, PO., t. 12, p. 782-3). S. Ireneo, accomodando al parto di Maria le parole riferite da Isaia al parto della nuova Gerusalemme, vuole indicare che un tale parto avvenne in modo diverso e superiore a quello ordinario e comune. In un altro testo, il S. Dottore asserisce che il Verbo Incarnato «puro, in modo puro, aprì il grembo puro ...» (ibid., IV, 33, 11, PG 7, 1080). L'espressione «aprì in modo puro il grembo» della madre, indica un parto fuori delle leggi ordinarie, comuni, ossia, un parto verginale, che lasciò «puro» il grembo materno. Diversamente una tale espressione non avrebbe alcun senso. L'Uomo-Dio, perciò, non solo «il puro sen le aprì» (Manzoni, nel «Natale»), ma l'aprì «in modo puro», ossia, salvando l'integrità fisica della madre35.

EGESIPPO, palestinese del secolo II, nelle testimonianze conservateci dallo storico Eusebio di Cesarea (Hist. Eccles., 3, 11; 4, 22), riferendo la primitiva tradizione storica gerosolimitana e trattando di passaggio di Simeone «fratello del Signore», lo chiama «cugino del Signore» (Hist, Eccl., 3, 11). Altrettanto fa allorché tratta di Giacomo «fratello del Signore». Sarebbero stati perciò figli di Clopa (o Cleofa), fratello di Giuseppe.

Il particolare valore della testimonianza di Egesippo sta nel fatto che egli non asserisce una tale cosa per difendere la perpetua

---

35 Il P. Galot ha scritto che «fin verso la fine del IV secolo, i Padri non vedevano alcuna difficoltà ad affermare, per Gesù, un modo di nascere uguale a quello degli altri bambini». E cita due Padri: S. Ireneo e S. Epifanio («Gregorianum», 120 [1969] p. 137. Questa asserzione è insostenibile. Ciò che ne ha detto S. Ireneo l'abbiamo già visto. Di S. Epifanio parleremo ben presto.

verginità di Maria, e non tratta del significato dell'espressione evangelica «fratelli del Signore», ma intende narrare soltanto una storia comunemente nota. Da ciò appare quanto sia insensata l'accusa di S. Reinach: «L'idée que ces frères et soeurs étaient des cousins ... est une subtilité des théologiens» (Orpheus, ed. 5, 1909, p. 329).

3) La reazione dei semplici cristiani attraverso gli apocrifi Contro i negatori della perpetua verginità di Maria del I e II secolo, assai più vivace di quella dei Padri e scrittori, è stata la reazione dei semplici cristiani attraverso quella letteratura popolare che va sotto il nome di «apocrifa». Pei semplici cristiani, infatti, le poche e recise affermazioni dei Vangeli, particolarmente nelle discussioni popolari, non potevano bastare: erano necessari dati più circostanziati sul modo con cui Gesù era venuto al mondo. Si rendeva perciò quasi indispensabile una specie di supplemento di informazioni sopra un così fondamentale argomento. E vennero fuori i vari apocrifi, specialmente quelli sulla nascita e l'infanzia del Salvatore.

L'Ascensione di Isaia (opera di un giudeo-cristiano della fine del sec. I), ci presenta il profeta Isaia condotto da un Angelo attraverso i sette cieli, che assiste alla discesa del Figlio di Dio sulla terra, alla sua nascita verginale, alla sua passione, alla sua risurrezione e alla sua ascensione. A noi interessa l'asserzione della verginità di Maria sia prima del parto sia nel parto. Dice: «Ed io vidi ancora una donna della famiglia del profeta David, il cui nome era Maria; ed ella era vergine, ed era fidanzata ad un uomo di nome Giuseppe, un artigiano, anche lui della stirpe e della famiglia di David il giusto, di Bethlehem di Giuda» (XI, 2). E prosegue: «E allorché era fidanzata, Ella si trovò incinta, e Giuseppe l'artigiano voleva rimandarla. E l'angelo dello Spirito apparve in questo mondo, e dopo di ciò Giuseppe non la rimandò più, ed egli custodì Maria, ma a nessuno egli svelò questo affare. Ed egli non avvicinò mai Maria e la custodì come una vergine santa, quantunque un figlio si trovasse nel suo seno. Ed egli, per due mesi, non dimorò con essa» (XI, 3-6). Dopo due mesi, Maria e Giuseppe hanno una singolare

visione: «E avvenne che, trovandosi soli, Maria guardò coi propri occhi e vide un bimbo; e ne fu turbata; e dopo questo turbamento, il suo seno rimase come si trovava prima che avesse concepito. E allorché il suo sposo Giuseppe le disse: Che cosa è che ti fa turbata? i suoi occhi si aprirono e videro il bambino, ed egli lodò il Signore, perché il Signore era venuto alla sua dimora. E una voce disse loro: Non dite ad alcuno questa visione'» (8-10).

Il seguito del racconto dà ad intendere che non si tratta di una semplice visione, ma di una nascita miracolosa, verginale, poiché il seno di Maria resta intatto. È l'asserzione, un po' più circostanziata, della verginità «nel parto».

Non ostante l'ordine di non dire a nessuno ciò che Maria e Giuseppe avevano veduto, strane voci incominciano a circolare intorno alle condizioni eccezionali nelle quali Maria aveva dato alla luce il suo figlio. Dice il testo: «E un rumore corse in Bethlehem riguardo al bambino; vi furono alcuni che dissero: «la vergine Maria ha partorito prima che fossero passati due mesi dal suo matrimonio». E parecchi dissero: «Essa non ha partorito, poiché nessuna ostetrica è salita da lei, e noi non abbiamo sentito i gridi dei dolori (del parto)». E tutti furono accecati nei riguardi del bambino, e tutti lo conoscevano, ma essi non sapevano donde egli fosse» (12-14). E conclude: «Giuseppe e Maria presero il bambino e andarono a Nazareth di Galilea ... A Nazareth, egli era come un bambino, ed egli era (considerato) secondo la legge comune, pel fatto che non era conosciuto» (v. 15: cfr. Ascensio Isaiae, XI, 2-15, ed. E. Tisserant, in «Documents pour l'étude de la Bible», Paris, 1909).

Anche nelle Odi di Salomone (composte verso l'anno 150 da un giudeo cristiano della Siria Orientale) viene espressa la verginità di Maria sia nel concepimento, sia nel parto. Nell'Ode XIX, consacrata all'Incarnazione, si dice:

«Lo Spirito stese le sue ali sul seno della Vergine, Ella concepì ed Ella partorì,

Ed Ella divenne Madre, la Vergine, con molta misericordia.

Ella divenne incinta e diede alla luce un figlio senza dolori. Per non fare poi cosa inutile,

Ella non chiese un'ostetrica per assisterla ...

Ella lo diede alla luce secondo il segno [annunziato da Isaia]».

392

(cfr. BOVER J. M., La Mariologia en las odas de Salomon, in «Estudios Eclesiasticos», 1931, p. 349-363).

Negli Oracoli Sibillini, nel libro VIII (composto nella fine del sec. II), Maria SS. viene appellata, per la prima volta, «sempre vergine» (VIII, 462). Non basta, viene anche messa in rilievo la verginità nel concepimento e nel parto. Si dice: «Il Verbo volò nel suo seno, fatto carne infine e generato nelle sue viscere, egli prese forma mortale e fu fatto bambino mediante un parto verginale: grande meraviglia pei mortali, ma non già per Iddio, Dio Padre e Dio Figlio. Verso il neonato la terra saltò, il tuono celeste sorrise, il mondo trasalì» (463-475).

Finalmente, nel Protovangelo di Giacomo (della seconda metà del sec. II) viene espressa in modo vigoroso la perpetua verginità di Maria nella sua triplice fase: prima del parto, nel parto e dopo il parto. È evidente, in questo apocrifo (composto da un cristiano) la reazione contro le calunniose leggende che circolavano tra i giudei e i pagani.

Verginità «prima del parto». Non appena Anna ebbe ricevuto, dall'angelo, l'annunzio del concepimento di un figlio, esclama: «Come è vero che vive il Signore, mio Dio, se io partorirò, sia un maschio sia una femmina, l'offrirò in voto al Signore mio Dio, e farà servizio a Lui in tutti i giorni della sua vita» (IV, 1). È quindi Anna, la Madre, che consacra, in voto, la figlia, al servizio di Dio per tutta la vita. E la figlia, com'è naturale, acconsente al voto materno e si offre tutta a Dio e al servizio di Lui. Se si tiene presente che solo i figli maschi potevano essere consacrati al servizio di Dio (come aveva fatto Anna col figlio suo Samuele, I Sam., 1, 11), è necessario riconoscere, coi commentatori greci, che il gesto della madre della Vergine venne compiuto per ispirazione divina. Per questo la Vergine, nella tenera età di tre anni, venne presentata al Tempio, onde servire a Dio durante tutta la vita: cosa che comportava una purezza assoluta.

Il matrimonio di Maria con Giuseppe è un matrimonio verginale: Giuseppe riceve la Vergine «in custodia» (IX, 1, 3). Per provare poi il concepimento verginale di Cristo da parte di Maria, il nostro Autore immagina il penosissimo imbarazzo di Giuseppe allorché scopre la gravidanza di Maria: «Si picchiò il viso e si gettò a terra sul (suo) sacco, e pianse amaramente dicendo: "Con che faccia oserò guardare al Signore Dio mio? E che preghiera farò

393

io per questa ragazza? Perché l'ho ricevuta vergine dal tempio del Signore e non l'ho custodita” ...». (XIII, 1). Chiede quindi spiegazioni a Maria, ma questa si limita a rispondere: «Son pura io e non conosco uomo». Decide allora di rimandarla di nascosto. Ma avvertito in sogno da un Angelo che il concepimento è avvenuto per opera dello Spirito Santo, S. Giuseppe «si levò dal sonno e glorificò Iddio d'Israele che gli aveva largito questa grazia. E la custodiva». Ma la notizia sullo stato in cui si trovava Maria giunge alle orecchie del Sommo Sacerdote. Costui chiama presso di sé Giuseppe e Maria e li rimprovera. Ma siccome Maria e Giuseppe protestano di essere «puri», li sottomette alla prova dell'acqua amara; però sia Maria sia Giuseppe, non ne hanno alcun nocumento. Dinanzi a ciò «tutto il popolo si stupì che non era apparso peccato in loro. E disse il Sacerdote: «Se il Signore Iddio non ha manifestati i vostri peccati, neppure io vi giudico» (XVI).

La verginità di Maria prima del parto non poteva essere posta in maggiore evidenza.

Verginità «nel parto». Ancora più evidente, nel «Protovangelo di Giacomo», è la sollecitudine di esaltare la verginità di Maria nel parto, ossia, nella nascita di Gesù nella grotta di Bethlehem, in occasione del censimento ordinato dall'Imperatore Cesare Augusto. Di questa

verità (della verginità nel parto), il nostro Autore ha voluto dare - si direbbe - prove che potrebbero dirsi ultra realistiche, tangibili e che, pur non avendo creato la verità cattolica della verginità «nel parto», hanno avuto un certo influsso sugli apocrifi che son derivati dal «Protovangelo di Giacomo» e su alcuni Padri. Il nostro Autore infatti fa intervenire una levatrice - Salome - per constatare la verginità di Maria dopo aver dato alla luce Gesù. Ma la levatrice Salome, in pena della sua audacia ed incredulità, ebbe la mano «bruciata». In seguito a ciò, «piegò le ginocchia dinanzi al Signore» chiedendo misericordia: allora un Angelo del Signore l'esortò ad accostare la sua mano al bambino per essere guarita. Salome seguì l'esortazione dell'Angelo e rimase guarita. Nel medesimo tempo si udì una voce che diceva: «Salome, Salome, non propalare le meraviglie che hai visto, sino a che il fanciullo non sia entrato in Gerusalemme» (XIX e XX) 36.

---

36 L. CONRADY, nell'op. Die Quelle der Kanonischen Kindheitsgeschichte Iesus (Gottingen, 1900), nel racconto della nascita verginale di Cristo, ha voluto vedere,

Verginità «dopo il parto». L'Autore del «Protovangelo di Giacomo», oltre ad ammettere la verginità di Maria «prima del parto» e «nel parto», ha ammesso anche la sua verginità «dopo il parto».

Il nostro Autore si dimostra ben consapevole della difficoltà proveniente dai cosiddetti «fratelli del Signore» dei quali parlano sia Matteo (13, 55-53) sia Marco (6, 2-3), tra i quali vi era anche l'Apostolo Giacomo, primo Vescovo di Gerusalemme. In qual senso sia Giacomo sia gli altri vengono detti «fratelli del Signore», ossia, di Cristo? ... Nel senso che anch'essi erano figli di Maria? ... Il nostro Autore l'esclude recisamente, e alla questione sui cosiddetti «fratelli del Signore» dà una soluzione quanto mai radicale, atta a mettere in salvo pienamente la perpetua verginità di Maria: quei «fratelli del Signore» sono figli di Giuseppe, da lui avuti dalla sua prima moglie, prima che gli venisse affidata, in custodia, Maria (IX, 2). Uno di questi accompagnò Maria e Giuseppe a Bethlehem (XVII, 2), e rimase poi con Maria nella grotta allorché Giuseppe si mise in cerca di una levatrice (XVIII, 1). Ed è forse questo figlio di Giuseppe - Giacomo Apostolo -, teste «de visu» degli avvenimenti, che vien dato come Autore di tutto il racconto, ossia, del «Protovangelo». Secondo il nostro Autore, perciò, sarebbe nientemeno che un Apostolo (Giacomo) a testimoniare autorevolmente la perpetua verginità di Maria.

Questa interpretazione dell'espressione «fratelli del Signore» ebbe immediatamente un grande successo presso i Padri e gli scrittori ecclesiastici sia in Oriente che in Occidente e fu in voga fino a S. Girolamo.

---

nel «Protovangelo di Giacomo», l'errore dei Doceti (secondo i quali l'umanità di Cristo sarebbe stata non già reale ma solo fantastica, per cui Cristo sarebbe passato attraverso Maria come l'acqua passa attraverso un canale). Ma è necessario rilevare come l'Autore del «Protovangelo di Giacomo» non cade affatto nel docetismo. Ne sono prova sufficiente le parole rivolte da Maria a Giuseppe durante il viaggio verso Bethlehem: «Calami giù dalla ciuca, perché Quel che è in me mi pressa per venire alla luce» CXVII, 3).

Non si può inoltre sostenere, col Conrady, che i Vangeli canonici di S. Matteo e di S. Luca abbiano avuto per fonte il «Protovangelo di Giacomo»; è vero il contrario.

2) NEL SECOLO III

Continua l'affermazione esplicita della perpetua verginità di Maria (negata, nel parto e dopo il parto, da Tertulliano).

CLEMENTE ALESSANDRINO (c. 150-215) all'inizio del secolo terzo afferma esplicitamente la verginità di Maria sia nel concepimento sia nel parto di Cristo. Dice: «... A quanto pare, a motti, fino ad oggi, Maria è apparsa puerpera per la nascita del Figlio, mentre non è puerpera. Infatti, alcuni dicono che, dopo il parto sia stata esaminata dall'ostetrica e sia stata trovata vergine [allusione a ciò che si racconta nell'apocrifo «Protovangelo di Giacomo»]. Tali sono per noi anche le Scritture del Signore, che generano la verità, ma rimangano vergini...» (Stromata, I. VH, c. 16, PG 9, 929-932). Maria SS. perciò vien presentata come «Vergine e Madre» anche nel parto. Questo parto verginale trova in qualche modo riscontro nel parto misterioso delle Sacre Scritture: «generano la verità rimanendo vergini». È questa la prima asserzione esplicita che incontriamo della verginità di Maria «nel parto».

ORIGENE (c. 185-254). Ha insegnato sicuramente la verginità di Maria «prima del parto» e «dopo il parto». Non appare chiaro se abbia insegnato anche la verginità «nel parto».

Verginità «prima del parto». L'ha affermata più volte e l'ha strenuamente difesa contro la negazione di Celso (Contra Celsum, 6, 73, PG 11, 1497c). Riferendosi alle fandonie di Celso, Origene asserisce che «... sono cose che può dire un buffone, non già uno scrittore il quale sa quel che dice» (ibid. 1, 37, 39; 734ac).

Verginità «dopo il parto». È questo i1 punto maggiormente svolto da Origene. Maria SS. è rimasta vergine «fino alla fine» (cfr. Vagaggini, C., Maria nelle opere di Origene. Roma 1942, p. 120- 135). Per Origene (il quale si ispira al «Protovangelo di Giacomo») i «fratelli del Signore» dei quali parla il Vangelo, non sarebbero altri che «i figli che Giuseppe aveva avuto da una prima consorte, sposata prima di Maria». La ragione di ciò è di salvaguardare «la perpetua verginità» di Maria, «affinché quel corpo scelto a servire al Verbo ..., non conoscesse l'unione con l'uomo. dopo che su di Lei si era posato lo Spirito Santo e la virtù dell'Altissimo l'aveva adombrata». Ed aggiunge: «Io stimo essere conforme a ragione, che ri-

guardo alla mondezza, la quale consiste nella castità, Gesù sia stato la primizia per gli uomini, e Maria per le donne. È da empi infatti attribuire ad altri le primizie della verginità» (Comm. in Matth., X, 17, PG 13, 875b-878a). È un'«insania» asserire che Maria dopo la nascita di Gesù abbia avuto «rapporti coniugali con Giuseppe» (In Lucam, Homil. VII). «Non vi è nessun testo della Scrittura che affermi» che i cosiddetti «fratelli di Gesù» siano «nati da Maria» (ibid.). Maria fu vergine «fino alla fine» (In Matth. X, 17).

La verginità «nel parto», presso Origene, non appare chiara.

In un luogo infatti asserisce che «per la Madre del Signore, il seno si aprì per la prima volta appunto quando diede alla luce il figlio, poiché nessun uomo, prima della nascita di Cristo, violò in nessun modo quel seno così santo e degno di venerazione» (In Lucam, Homil, XIV). In un altro luogo, invece, afferma: «Ci è stato tramandato da una tradizione, che nel Tempio ci fosse un luogo riservato appositamente alle vergini, per pregare Dio, mentre alle donne che avevano già avuto rapporti coniugali, non era permesso fermarvisi. Maria, dopo che ebbe dato alla luce il Salvatore, entrando nel Tempio per pregare, si fermò in quel luogo riservato alle vergini, e siccome quelli che sapevano già della sua maternità glielo proibivano, Zaccaria si oppose e disse loro che era ben degna di quel luogo, giacché era tuttora vergine. Perciò gli uomini di quella generazione uccisero Zaccaria tra il tempio e l'altare, quasi che avesse in

modo evidente operato contro la legge, permettendo ad una donna di fermarsi nel luogo delle vergini» (Comm. in Matth., 25, PG 13, 1631ab). Da questo passo appare come, secondo Origene, Maria, anche dopo la nascita di Gesù, ossia, dopo il parto, era tuttora vergine.

Afferma inoltre un intervento «straordinario» del Padre nella nascita del suo divin Figlio da Maria (Comm. in Ps. 21 10, PG 12, 1254a-1255a). Nel Commento al Levitico, asserisce: «Di Maria poi si dice che, vergine concepì e partorì»; e dimostra che Maria è stata chiamata da S. Paolo «donna» (Gal. 4, 4), ... non già per la corruzione dell'integrità, ma per indicare il sesso»; per cui la legge della «purificazione» (Lev.12, 2) non si poteva applicare a Maria (In Levit., homil. VIII, PG 12, 493s).

S. GREGORIO TAUMATURGO (+270), nell'Omelia sulla nascita di Gesù (probabilmente autentica), esprime con vigorose espressioni la perpetua verginità di Maria, in modo particolare il concepimento

397

verginale e il parto verginale. Dice, tra l'altro: «VI... rendono omaggio al Figlio della donna, perché diventò il gaudio delle donne, e perciò le vergini celebrano la Vergine, poiché la verginità fu benedetta per mezzo di lei, e dicono a Maria, con ammirazione: Com'è che sale spontaneamente il latte a te, la quale, con seni verginali, e spontaneamente fluenti, allatti, in modo mirabile, il bambino? ...».

«VIII ... Come nella prima nascita [dal Padre] non vi può essere motivo di bestemmia, perché Egli è nato senza intermediario e senza separazione, restando indiviso e indivisibile dal Padre, così nella seconda nascita [da Maria] l'empietà non trova posto, perché Egli è nato senza corruzione: puro, conserva pura sua madre [allusione all'espressione usata da S. Ireneo]. Dio non ha patito dolori nel generare divinamente un Dio; la Vergine non ha patito corruzione, perché ella ha generato spiritualmente un Figlio che è spirituale. La prima nascita è inesplicabile; la seconda è impenetrabile. La prima si è svolta senza passione, la seconda è esente da impurità ... Sono note le leggi della natura corporea: quando una donna si unisce al marito, concepisce e dà alla luce un figlio secondo la legge delle nozze; ma quando una vergine senza unione col marito, prodigiosamente dà alla luce un figlio, rimanendo anche allora vergine, questo è superiore alla natura del corpo ... Considerando il modo mirabile di questo parto, io vedrò che la natura è vinta e sono violate le ordinarie leggi delle cose ... Oh ineffabile mistero! ... (cfr. PITRA, Analecta Sacra, IV, p. 388-392).

3) NEL SECOLO IV

Ha inizio la grande epoca patristica, sia in Oriente che in Occidente. Ci limitiamo ai più rappresentativi.

1) In Oriente

Verso la metà del secolo IV, la perpetua verginità di Maria, nella sua triplice fase, veniva comunemente ammessa.

S. BASILIO MAGNO, oltre al concepimento verginale (PG 31, 1467-686), insegna anche il parto verginale asserendo che Maria «ha

398

partorito da vergine, senza detrimento della sua verginità» (PG 31, 1469-70). È chiara anche l'asserzione della verginità «dopo il parto»: «Anche la storia di Zaccaria [tradizione già riferita

da Origene] dichiara che Maria è rimasta vergine in perpetuo» (PG 31, 1467-68c). E aggiunge che «gli amanti di Cristo non sopportano che la Madre di Dio in qualche tempo abbia cessato di essere vergine» (PG 31. 1467-68b). Si appella perciò alla persuasione comune in tutto il popolo cristiano, e la fa sua. Il termine evangelico «fino a che» (e non la conobbe [S. Giuseppe] fino a che non ebbe dato alla luce il figlio suo primogenito» Mt. 1, 25) significa non solo un tempo definito, ma anche un tempo indefinito, come appare, per esempio, dalle parole di Cristo ai suoi discepoli: «Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino a che il mondo finisca» (Mt. 20, 28); da ciò non ne segue che dopo la fine del mondo, Gesù cessi di essere con i suoi discepoli: «la promessa - dice il Santo - denota la perpetuità del presente, non rescinde il futuro» (PG 31, 1467-68c). Anche il termine «primogenito» non si oppone alla perpetua verginità di Maria, poiché è detto: «il primo a nascere viene appellato primogenito», anche se non è seguito da altri (ibid.).

S. GREGORIO NISSENO (+394), fratello di S .. Basilio, è stato uno dei più alti cantori della verginità in genere, e della perpetua verginità di Maria, ch'Egli appella «la Vergine» per antonomasia. Asserisce la verginità prima del parto, dicendo che «Dio ha assunto la natura della carne per mezzo della verginità incorrotta (di Maria)» (Cant. Cant., PG 44, 1047-1048a). Asserisce anche la verginità «nel parto»: «Beato vien predicato, nel Vangelo, il seno della santa Vergine il quale servì da ministro al parto immacolato; perché né il parto fu di impedimento alla verginità, né la verginità fu di impedimento a questo parto» (De virginitate, XIX, PG 46, 395-396a). «Solo costui i Cristo) è venuto in questa vita con una nuova specie di parto» (Cant. Cant., PG 44, 1051-1052d) Asserisce, infine, h verginità «dopo il parto» (PG 46, 1140).

S. ATANASIO dà alla Madonna il titolo di «sempre vergine» («aeiparthenos») nella «Oratio II contra Arianos» (70, PG 26, 296b). Altri testi attribuiti a S. Atanasio nei quali si trova la stessa espressione, non sono autentici (cfr. De Aldama, Virgo Mater, Granada, 1963, p. 289). Primo fra tutti, S. Atanasio propose Maria co-

me modello dello stato verginale. S. Atanasio, inoltre, nella sua «Lettera alle vergini», asserì in modo esplicito la perpetua verginità di Maria. Dice: «Il Salvatore ci fa sapere che Maria perseverò fino alla fine [della sua vita terrena] nella verginità! Allorché infatti egli sali sulla croce, affidò sua madre a Giovanni; disse infatti ad Essa: ecco tuo figlio; poi disse al discepolo: ecco tua madre; e da quel giorno il discepolo l'accolse in casa sua (Giov. 19, 26). Dicendo ciò, Egli ci fa sapere che Maria non generò altri figli, all'infuori del Salvatore. Se, infatti, Ella avesse avuto un altro figlio, il Salvatore non avrebbe messo da parte costui per affidarla ad un altro; ed Essa non sarebbe divenuta la madre di altri... Ma siccome Ella era vergine, e insieme madre, Egli la diede al suo discepolo come madre, pur non essendo sua madre, a causa della grande purezza dell'intelligenza e della verginità immacolata di Lei ... Ma Maria rimase continuamente vergine, Ella che generò Dio ...» (cfr. Lefort, in «Le Muséon», 42 [1929] p. 243).

DIDIMO IL CIECO, di Alessandria, oltre ad usare l'espressione tipica «sempre vergine» (De Trinitate, 1, 27, PG 39, 404c), ha insegnato apertamente la perpetua verginità di Maria: «rimase, dopo aver dato alla luce (il Verbo incarnato) sempre e del tutto immacolata vergine» (ibid., 3, 4, PG 39, 382d): cosa che sembra riferirsi alla verginità perpetua «dopo il parto».

S. EPIFANIO afferma ripetutamente la perfetta verginità di Maria, non solo prima del parto, ma anche nel parto e dopo il parto, e sembra ritenere ciò come cosa che appartiene in qualche modo alla fede. Di fatto, al termine del suo «Ankyratos» (composto verso l'a. 374), si trovano due simboli o professioni di fede, nel secondo dei quali, alla professione nicena si aggiunge l'avverbio sempre al sostantivo di Vergine: «sempre vergine»: «aeiparthenos» (PG 43,

38 «Or dunque, la vita di Maria, la quale generò Dio, sia a voi tutti, come è scritta, l'immagine alla quale ciascuna conformerà la propria verginità. È meglio infatti che voi conosciate voi stesse per mezzo di essa, come in uno specchio ...» (cfr. LEFORT, in «Le Muséon», 48 [1935] p. 62).

L'esempio di Maria ha certo influito sulla forma di vita verginale, propria della vita monastica, molto in auge nel secolo IV. Lo stato verginale, a sua volta, ha influito molto nel mettere in rilievo (non già nel crearla, come vorrebbero alcuni acattolici) la verità della perpetua verginità di Maria.

234). E anche nel «Panarion» (composto tra il 374 e il 377), confuta gli Antidicomarianiti (i quali negavano la verginità di Maria «dopo il parto») ritorna a chiamare Maria «sempre vergine», affermando che il nome di «Vergine» è talmente proprio di Maria, che nessuno osa nominare Maria senza aggiungere subito il titolo di vergine: «Chi mai vi è stato, in qualsiasi tempo, che abbia osato pronunziare il nome di santa Maria, senza aggiungere immediatamente, senza esserne richiesto, il titolo di vergine?» (PG 42, 705 d). «Lo stesso nome» perciò - secondo il Santo - «testimonia abbondantemente» la perpetua verginità di Maria (ibid.). Con maggior ragione la testimonia il titolo «sempre vergine» usato parecchie volte dal Santo. Nella sua «Esposizione della fede», S. Epifanio afferma che la nascita di Cristo «fu pura e immacolata, senza alcuna hruttezza e senza macchia» (PG 42, 8126): cose tutte proprie di Cristo e di nessun altro nato di donna.

Anche S. Epifanio (come altri Padri, per es. S. Atanasio, S. Ambrogio, S. Girolamo etc.), parlando della nascita di Cristo da Maria, usa l'espressione «aprire il seno» («aperire vulvam»). Ma si tratta di una espressione biblica (Es. 13, 2) la quale non significa altro che l'uscita della prole dal grembo della madre, come ha spiegato S. Tommaso39.

Del resto, S. Epifanio cataloga la negazione della verginità di Maria tra le «eresie» e qualifica una tale negazione come «stoltezza e insensatezza» (PG 42, 705B, 708a). Egli scioglie tutte le difficoltà che venivano opposte contro la perpetua verginità di Maria. I «fratelli di Gesù», per S. Epifanio, non sarebbero altri che i figli di Giuseppe avuti da un anteriore matrimonio (PG 42, 712d). «Se Maria - dice - avesse avuto dei figli o ii suo sposo fosse stato ancora vivo, perché (Gesù) l'avrebbe affidata a Giovanni, e Giovanni a Lei? ...» (PG 42, 713d).

È da rilevare che S. Epifanio presenta la perpetua verginità di Maria come una verità tradizionale (cfr. Fernandez D., De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiphanium, in «Marianum», 20 [1958] p. 133-154).

S. GIOVANNI CRISOSTOMO, non ostante alcune sue intemperanze di linguaggio sulla santità di Maria, ha espresso tuttavia in modo

39 «Illa adaperitio non significar reserationem communem claustri pudoris virginei, sed solum exitum prolis de utero matris» (S. Th., III, q. 28, a. 1).

chiaro la perpetua verginità di Lei. Nel discorso «In Natalem Christi diem» (probabilmente autentico, poiché è stato citato da S. Cirillo di Alessandria), espone il noto parallelismo tra la nascita eterna di Cristo dal Padre e la nascita temporale dalla Madre: l'una e l'altra sono avvenute senza corruzione. Dice: «Il Padre generò senza diminuzione, e la Madre partorì senza

corruzione. Né il Padre soffrì detrimento nel generare, perché generò divinamente; né la Vergine soffrì corruzione nel partorire, perché partorì spiritualmente. Per questo né la generazione superiore può spiegarsi, né la nascita negli ultimi tempi tollera indiscrete inquisizioni» (PG 56, 387-388). Anche nel commento al Genesi (homil. 49, 2, PG 54, 446) pare che esprima la verginità nel parto. Anche pel Crisostomo i «fratelli di Gesù» sarebbero i figli di S. Giuseppe avuti da un matrimonio antecedente (PG 57, 58). Spiega poi in modo corretto il biblico «fino a che» (donec).

S. EFREM SIRO è il grande cantore della perpetua verginità di Maria.

Verginità «prima del parto». «Concepito senza amplesso - e generato senza dissolvimento - nell'eccelso senza Madre - nel basso senza padre» (cfr. Ricciotti G., Inni alla Vergine. Traduzione, integrale dal siriaco. Roma, 1925, p. 54). «Beata Colei che concepì senza uomo - e gioì di prole, senza seme!» (ibid., p. 3). Dimostra poi la possibilità di un tale miracolo con questa similitudine: «Chi è che dentro alle viti - ha immesso la cesellatura delle uve, - pur senza (l'opera di) scalpello - o dita di artefice? - Come diventano esse gravide - del vino, senza padre? - Una specie di figlio esse contengono, e risultano - gravide ma sigillare, ripiene ma non lacerate. - Che ciò sia di confusione - bastevole per gl'increduli!» (ibid., p. 54).

Verginità «nel parto». «In Maria avvenne il prodigio - che partorì verginalmente» (ibid., p. 19). «Uscì dal ventre - non disciogliendo i sigilli della verginità di lei, - come neppure i sigilli - del sepolcro Egli sciolse uscendo» (ibid., p. 50) «Che la Vergine partorisca - sente (dire) e non crede - lo scriba e l'investigatore, - perché vede che naturalmente - non è affatto possibile - che partoriscano le vergini. - In Maria la natura fu superata e vinta: - ella infatti concepì vergine - e vergine partorì, Per tale via non è possibile - che la natura proceda. - Il bambino apparve ed uscì

- per la via dei bambini. - E sua madre fo vergine, - e di prodigio fu ella ammantata; - il frutto ella portò, - e il suo grembo restò sigillato. - Nuova quindi fu la via per Lui procedette - conoscendo il miracolo, concedendo alla vergine il parto: la qual cosa non concede - la natura alla femmina» (ibid., p. 22).

Verginità «dopo il parto». «Muore, ma i suoi segni verginali non sono disciolti» (ibid., p. 62): si mantenne quindi vergine per tutta la sua vita terrena. Alla difficoltà desunta dall'avverbio «fino a che» (donec) contrappone le parole rivolte da Dio al Messia: «Siedi alla mia destra, fino a che (donec) renda i tuoi nemici sgabello dei tuoi piedi» (Ps. 110, 1). Se i cosiddetti «fratelli di Gesù» fossero «veri» fratelli di Lui e perciò figli di Maria, perché - si domanda il S. Dottore - Gesù non affidò la Madre ad essi anziché a Giovanni?» (cfr. Diatessaron, ed. Aucher-Moesinger, Venezia, 1876, p. 23- 24).

SEVERIANO DI GABALA asserisce che Maria ha partorito senza corruzione» perché ha partorito «spiritualmente», ossia, per opera dello Spirito Santo (Orat, in Natiu., n. 1, PG 56, 387).

S. CIRILLO DI GERUSALEMME (+386-7), nella «Catechesi» 12, esponendo l'articolo corrispondente del Simbolo, risponde ai «Greci» ai quali appariva impossibile la nascita di Cristo da una vergine. Egli risponde loro «ad hominem», dicendo: perché voi dite ciò impossibile, dal momento che voi stessi credete cose molto più inverosimili? E cita uomini germogliati dalle pietre, Minerva nata dal cervello di Giove, Bacco uscito dal costato di Giove (Catecheses 12, 27, PG 33, 760; cfr. anche 18, 8, PG 33, 1025).

Ha inoltre affermato la singolarità della nascita di Cristo da Maria vergine, poiché «altro è il modo con cui nascono coloro i quali seguono l'ordine normale del matrimonio» (ibid., 12, 25, PG 33, 757a-8).

RUFINO DI AQUILEIA (+411), ha esposto con sufficiente chiarezza la verginità di Maria sia nel concepimento sia nel parto. «Che cosa si può dire di più evidente della consacrazione de11a Vergine? Fu chiusa in essa la porta della verginità: per essa entrò il Signore, Dio di Israele, in questo mondo, per essa nel seno della Vergine uscì, ed in eterno la porta della Vergine rimase chiusa, conservata la ver-

403

ginità» (Expositio Symboli, PL 21, 349b). «Nel parto della Vergine - dice - non è da intendersi alcuna corruzione. Fu infatti dato a questo secolo un nuovo parto, e non senza ragione. Colui infatti che in cielo è figlio unico, anche in terra, per conseguenza, è unico f' nasce in modo unico» (ibid., 349a). L'espressione «conservata la verginità» equivale a «porta chiusa»: la porta chiusa profetata da Ezechiele (cfr. De Aldama, Rufino de Aquileya y la virginidad in partu, in «Marianum», 24 [1962] p. 404-411).

Da quanto siamo andati esponendo appare chiaramente quanto sia sballata l'asserzione del barone Von Campenhausen secondo il quale l'asserzione della verginità di Maria «nel parto» è una invenzione dei teologi latini (Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche, Heidelberg, 1962, p. 56).

Non è poi mancato, recentemente, chi ha voluto attribuire a S. Ambrogio la responsabilità della cosiddetta nuova direzione della dottrina della verginità di Maria nel parto, dottrina che avrebbe poi trionfato nella Chiesa!... Quanto abbiamo detto è più che sufficiente per rimettere le cose al loro posto.

2) In Occidente

S. ILARIO VESCOVO DI POITIER ha insegnato espressamente la permanenza di Maria nello stato di verginità (Comm. in Mt., c. 1, PL 9, 921-22). Egli difende questa tesi contro alcuni avversari qualificati come «uomini irreligiosi, molto alieni dalla dottrina religiosa», «corrottissimi» (PL 9, 921a-922). Suppone perciò che, nel suo ambiente, era una credenza comune. Il parto della Vergine fu opero di Dio: «partorisce la Vergine; il parto è da Dio» (De Trinitate, 2, 27, PL 10, 68b). Non vi è poi negli scritti del Santo Dottore alcun testo contrario al parto verginale e alla perpetua verginità di Maria (cfr. De Aldama, Virga Mater, p. 25-34)

S. ZENO vescovo DI VERONA (362-372) ha espresso in modo scultoreo le tre fasi della perpetua verginità di Maria asserendo: «O grande mistero! Maria concepì (rimanendo) vergine incorrotta, dopo il concepimento, partorì (rimanendo) vergine, e dopo il parto rimase vergine» (Serm. 2, 8, 2, PL 11, 414B-415). Il parto di Maria non avvenne con dolore ma con gaudio (ibid., 414a).

404

S. AMBROGIO vescovo di Milano, dipende molto da S. Atanasio ed anche da S. Girolamo. Ritiene «sacrilego» colui che osa negare la perpetua verginità di Maria (De instit. virg., PL 16, 328bc). Questa verità appartiene alla fede. Maria è il modello ideale delle vergini cristiane, è «l'immagine della verginità», la maestra della verginità (De virginibus, PL 16, 222b), Colei che innalzò il vessillo della verginità (PL 16, 314). S. Ambrogio non solo ha insegnato in modo chiaro la perfetta e perpetua verginità di Maria, ma l'ha anche strenuamente difesa, particolarmente contro Gioviniano e contro Bonoso. Nel Sinodo di Milano del 390 - come si è già detto - la fece trionfare, esponendola in modo egregio nella sua lettera a S. Siricio Papa,

con argomenti tratti dalla S. Scrittura e dalla Tradizione (PL 16, 1172 ss.). A S. Ambrogio si può attribuire, in qualche modo, il definitivo trionfo, in Occidente, della verità sulla perpetua verginità di Maria.

Di particolare interesse è quanto espone S. Ambrogio intorno al matrimonio di Maria. S. Ambrogio ammette un vero e proprio matrimonio fra Maria e Giuseppe (un matrimonio verginale) prima ancora dell'Annunziazione, ossia, prima che Maria concepisse Gesù per opera dello Spirito Santo (In Luc., L. I, n. 45, PL 16, 1633). Il matrimonio, infatti, consiste nel mutuo consenso, nel contratto coniugale, non già nell'uso del matrimonio: «Dal momento che la fanciulla si sposa al marito, il matrimonio è già conchiuso», ossia, i due sono di già marito e moglie (De Instit. Virg., n. 6, n. 41, PL 16, 316). Si tratta di un matrimonio rato e non consumato. E tale, ossia, rato, e mai consumato, resterà il matrimonio di Maria e Giuseppe. Ciò posto, il S. Dottore indaga i motivi per cui la Provvidenza divina dispose che il Salvatore venisse generato non già da una fanciulla nubile ma da una già unita in matrimonio. I motivi principali sono due, vale a dire: 1) la buona fama di Maria (per evitare che fosse accusata come peccatrice) e di Gesù (per evitare che fosse ritenuto illegittimo), della quale buona fama S. Giuseppe divenne Custode e Garante; 2) per ingannare il principe del mondo (il demonio) sulla vera Divinità del Figlio di Maria: vedendola infatti unita matrimonialmente a Giuseppe, non poté sospettare del parto di Maria. In caso contrario, il demonio «non avrebbe mai indotto gli uomini a condannare Gesù e a procurarci, per questo, la Redenzione» 40 (In Luc., L. II, n. 1, 2, 3, PL 15, 1633-1634).

---

40 La seconda ragione viene attribuita da S. Girolamo (Comm. in Evang. Matt.

Questa ragione è stata presa da Origene (In Evang. Luc., homil. 6, PL 26, 244-245).

S. GAUDENZIO DI BRESCIA (+verso il 406), afferma chiaramente la verginità nel concepimento e nel parto di Cristo. Dice «Vergine incorrotta, diede alla luce ciò che aveva concepito come vergine intatta. Non poté violare, nascendo, l'integrità, Colui che era venuto a reintegrare la natura» (Sermo IX, De Evang., PL 20, 899-900; cfr. anche 888, 934 etc.).

S. GIROLAMO, l'apostolo della verginità, fu il più grande campione della lotta in favore della perfetta e perpetua verginità di Maria, contro Elvidio e Gioviniano (come abbiamo già esposto). Diceva, fra l'altro, contro Elvidio: «Noi crediamo che Dio è nato dalla Vergine, perché così abbiamo letto. Non crediamo che Maria si sia sposata dopo il parto, perché così non abbiamo letto. Ma questo non diciamo per svalutare il matrimonio. La stessa verginità infatti, è un frutto del matrimonio» (Adversus Helvidium, 19, PL 23, 213).

Riguardo alla verginità «nel parto», vi è qualche testo del Santo Dottore che lascia alquanto perplessi (cfr. De Aldama, Virgo Mater, p. 46-49; Jouassard, Marie a travers la Patristique, in «Maria» del P. Du Manoir, I, p. 109-111). In compenso, in altri testi sembra evidente l'affermazione di una tale verità. Così, per esempio, nel suo «Dialogo contro i Pelagiani», composto verso la fine della sua vita, dice: «Soltanto Cristo apri le porte chiuse del seno materno, le quali tuttavia rimasero per sempre chiuse» (PL 23, 563a). Se non si vuol vedere in questo testo una evidente contradizione tra le due asserzioni, è necessario dare alla prima il suo significato biblico di «nascere» (Ex. 13, 2) e nulla più. In un altro luogo, parlando dell'«hor-

---

1. I, c. 2, PL 26, 24) a S. Ignazio Martire (Ad Ephes., c. 19, PG 5, 659). S. Ignazio, tuttavia, asserisce soltanto che «il parto della Vergine [non già il matrimonio di Lei] rimase occulto al principe di questo mondo». Scoto rigetta questa ragione addotta da S. Ambrogio poiché la ritiene di poca importanza. «In che modo, infatti - si domanda - il diavolo non avrebbe potuto vedere la verginità della madre dal momento che ebbe Giuseppe come marito ma come se non l'avesse avuto? Ma ciò va inteso nel senso che non poté vederlo, perché non gli fu permesso, quantunque per la potenza naturale dell'intelletto avrebbe potuto vederlo. Ma questa ragione non sembra di grande importanza, perché gli sarebbe stato ugualmente possibile (di conoscerlo) anche se (Maria) non avesse avuto un marito» (Opus Oxon., IV Sent., d. 30, q. 2, ed. Balić, Joannis Duns Scoti Doctoris mariani theologiae marianae elementa, Sibenici, 1933, p, 59).

406

tus conclusus» e del «fons signatus» del Cantico dei Cantici (4, 12), dice: «Pel fatto che è chiuso e sigillato, ha una similitudine con la Madre del Signore, la quale è insieme vergine e madre; ciò non ostante è vergine perpetua ...» (Ad Iovinian. PL 23, 265cd, dr. anche Comm. in u.,PL 24, 110; In Ezech., PL 25, 449; PL 22 510).

Il Santo Dottore è un acerrimo difensore della verginità di Maria «dopo il parto». Egli chiama costantemente la Madonna «vergine perpetua» e scioglie, una dopo l'altra, tutte le obiezioni opposte da Elvidio e da Gioviniano. I cosiddetti «fratelli del Signore», non sarebbero già i figli avuti da Giuseppe in un anteriore matrimonio, ma i «cugini» di Gesù (Adv. Helvidium, PL 23, 312b). Il testamento stesso fatto da Gesù sulla croce suppone che Maria non aveva altri figli (ibid., 205). Una tale verità, pel S. Dottore, appartiene alla fede, essendo una dottrina tradizionale, come risulta dalla serie dei testi dei Padri che Egli adduce contro Elvidio (ibid. 212a). Ciò significa che in quel tempo, in Occidente (come pure in Oriente) la verginità di Maria era sentenza comune, patrimonio della fede cristiana.

Anche il poeta AURELIO PRUDENZIO CLEMENTE (348 - dopo il 405) ha cantato la «Vergine - Madre»: «Iam mater, sed virgo tamen» (PL 59, 969a).

4) NEL SECOLO V

1) *In Oriente*

La controversia nestoriana, pur vertendo sulla divina maternità di Maria, offrì l'occasione per mettere in rilievo anche la perpetua verginità di Lei.

Il Concilio di Efeso, insieme alla maternità divina, consacrava, nelle chiese dell'Oriente, la credenza nella perpetua verginità di Maria, verso la quale convergeva la tradizione patristica.

S. NILO DI ANCIRA (+431), nelle lettere che gli vengono attribuite, ha insegnato la verginità «nel parto» e «dopo il parto» (PG 79, 182-294). Gesù, nella sua nascita, non senza miracolo, sigillò il sigillo della verginità in nessun modo violato (Epist. ad Cyrillum, 270, col. 181b). Il parto è avvenuto senza alcuna corruzione e senza sozzura (Epist., II, 180, col. 294).

407

S. CIRILLO D'ALESSANDRIA afferma la verginità perpetua di Maria (Homiliae diversae, 11, PG 77, 1032) e, in modo particolare, il parto verginale: Maria ha partorito in maniera divina: il Figlio di Dio è entrato nel suo seno e ne è uscito corre Egli ha voluto, e la porta è rimasta «chiusa» (col. 1032).

s. PROCLO DI COSTANTINOPOLI (+446) afferma in modo particolare la verginità «nel parto» e «dopo il parto». Gesù è entrato nel cenacolo a porte chiuse, ed è nato da Maria in modo

ineffabile (Orat. 1, 2, PG 65, 684). Come uomo, Egli doveva «aprire le porte della natura»; ma «come Dio, Egli non ha in alcun modo rotto il chiostro della verginità». La «porta chiusa» del profeta Ezechiele e la profezia di Isaia vengono interpretate in tal senso (col. 692). La sua nascita è analoga al suo concepimento: «entrò in modo ineffabile» (nel seno di Maria) ed «uscì in modo ineffabile» (col 6927). Afferma anche la verginità «dopo il parto» (Orat. II, 6, PG 65, 700).

ESICHIO DI GERUSALEMME (+451c.) ha toccato più volte, nelle sue Omelie, il tema della «porta chiusa» di Ezechiele applicandolo alla verginità di Maria «nel parto»: «Egli - Cristo - non aprì propriamente la porta verginale, ma la lasciò chiusa. E se lo dubiti, ascolta ciò che insegna Ezechiele» (In Hypapantem, PG 93, 1463-1477).

S. ISIDORO DI PELUSIO (+4 34) asserisce che il Salvatore, concepito verginalmente da Maria, aprì il seno di Lei nel nascere, e di nuovo lo lasciò chiuso: chiara prova della sua doppia natura, umana e divina (Epist. ad Theophylum, 1, 23, PG 78, 196-197}.

TEODOTO DI ANCIRA (+prima del 446) asserisce che, allorché risuscitò, «aprì il proprio sepolcro»; mentre allorché «nacque dal seno materno, non aprì il seno ...: Egli nacque e lasciò chiuso il seno della Vergine». (Homil. 5, in diem natalem Christi, 1, PG 77, 1413ab). Maria SS. è «tra le vergini madre, e tra le madri vergine, figura di queste e di quelle, trascendente tutte» (col. 1428).

2) *In Occidente*

S. AGOSTINO (354-430), erede, in Mariologia, dello spirito del suo Maestro S. Ambrogio, ha espresso, in modo particolare, il suo insegnamento sulla perfetta e perpetua verginità di Maria nel suo libro «De sancta virginitate», da Lui composto all'inizio del secolo V. In esso il S. Dottore presenta Maria come il prototipo e l'ideale della verginità cristiana. Si tratta di un modello trascendente, poiché la verginità di Maria è stata consacrata e sublimata dalla divina maternità: «Solo Maria è di spirito e di corpo madre e vergine» (cap, 6, PL 90, 339).

S. Agostino va oltre tutti gli altri Padri e Scrittori ecclesiastici asserendo, in modo esplicito, la «consacrazione» di Maria a Dio («Deo dicatam») mediante il fermo proposito o voto di verginità («nisi Deo virginem se ante vovisset ... virgo statuerat permanere», PL 40, 398). Come tale, ossia, come «vergine consacrata», Maria SS. viene proposta da S. Agostino quale modello alle vergini cristiane

Energica, presso il Santo Dottore Africano, è l'affermazione della perpetua e perfetta verginità di Maria: Ella è «Vergine nel concepire, vergine nel partorire, vergine nel morire» (De cathechizandis rudibus, c. 32, n. 40, 339). Ed altrove: «Vergine nel concepimento, vergine nel parto, vergine incinta, vergine madre, vergine perpetua. A che ti meravigli o uomo? Così doveva nascere Dio allorché si degnò di essere uomo» (Serm. 186, in Natali Domini, PL 38, 999). «In tali cose - dice - la ragione del fatto va ricercata nella potenza di Colui che l'ha fatto»: «In talibus rebus ratio facti est potentia facientis» (Epist. 135 ad Volusianum, 2, 8, PL 33, 519b). Una tale dottrina, secondo S. Agostino, appartiene pienamente alla fede cristiana, per cui i negatori della medesima vengono da Lui annoverati tra gli eretici (PL 42, 45-46; PL 38, 343, 1008 etc.).

La teologia, sia in Oriente che in Occidente, dopo S. Agostino. ha avuto ben poco da aggiungere a quanto Egli ha detto sulla perfetta verginità di Maria.

S. MASSIMO DI TORINO (+dopo il 465), ha dedicato quasi tutta l'Omelia «Ante Natalem Domini» alla esaltazione del singolare mistero della maternità verginale di Maria. Il patto verginale è una dimostrazione della divinità di Cristo. «Guardate - dice - il mi-

409

racolo della Madre del Signore: è vergine nel concepire, è vergine nel partorire, è vergine dopo il parto... e la verginità rimane inviolata. Gloriosa verginità e preclara fecondità. Era infatti conveniente che, alla nascita di Dio, crescesse il merito della castità, e con la venuta di colui che doveva risanare ciò che era stato corrotto, non fosse violato ciò che era integro» (Homil. 5, PL 57, 235; cfr. anche Homil, 4, 5, 6, 8, 9 etc., PL 57, 35-36, 38-40).

S. PIETRO CRISOLOGO (+450) ripete l'espressione: «vergine concepì, vergine partorì, vergine rimane» (Sermo 98, PL 52, 521). L'integrità verginale di Maria, anziché lesa nel concepimento e nel parto, rimase consolidata (Sermo 142, col. 581; cfr. anche Sermo 175, col. 658).

S. LEONE MAGNO (+461), ha vigorosamente sintetizzato l'insegnamento dei Padri che l'avevano preceduto, esponendolo in formule piene di eleganza e di vigore. Cristo - dice - «è stato generato con una nuova natività, concepito da una Vergine, nato da una vergine, senza concupiscenza paterna, senza lesione dell'integrità materna, poiché una tale nascita era conveniente al futuro Salvatore degli uomini ... Per divino potere, una vergine ha concepito, una vergine ha partorito, e vergine è rimasta ...» (Sermo 22, PL 54, 195a- 196). Questa stessa dottrina Egli l'ha espressa - come abbiamo già detto - nella sua lettera o Tomo a Flaviano Patriarca di Costantinopoli.

5. NEL SECOLO VI

1) *In Oriente*

S. GIACOMO DI SARUG (451-521) ha cantato con versi alati la perpetua verginità di Maria: «La Vergine lo concepì, e, nel partorirlo, vergine rimase, - perciò meraviglia è il suo nome, inesplicabile» (cfr. Vana, Omelie mariologiche di S. Giacomo di Sarug, Roma, 1953, S. 153-154). «Abitò la Luce in lei, che nel puro splendore rimase - per essere vergine in eterno e madre- investigabile» «Tale idea - dice il Vona - si riscontra in ogni omelia, che direttamente o indirettamente, si riferisce alla Vergine» (ibid.). Esclude espressa-

410

mente da Maria i dolori del parto: «È lungi da te il dolore del parto delle maritate» (ibid., p. 54). Alcuni luoghi oscuri (relativi ai dolori del parto), vengono spiegati dal Vona alla luce di testi più chiari (p. 53-58).

Nell'inno «Acatisto» fra l'altro, si canta: «vediamo i Rètori superbi, come pesci muti vediamo, per te, o Madre di Dio. Sono incapaci di spiegare come Tu resti ancora vergine pur avendo partorito» (cfr. L'inno Acatisto in onore della Madre di Dio, a cura di Carlo Del Grande, Firenze s. a., p. 77).

S. ANASTASIO I, Patriarca di Antiochia (+599): «Sola tu fosti Madre insieme e Vergine. Il parto infatti non impedì la verginità, e il concepimento non tolse l'integrità. Tu conservasti inviolato. anche dopo il parto, il tesoro della verginità» (In Anuntiat. Deip., PG 89, 1387).

2) In Occidente.

S. FULGENZIO VESCOVO DI RUSPE (+532) attesta che Maria, «madre del solo Cristo, come fu vergine prima del concepimento, così rimase vergine inviolabile dopo il parto» (De veritate

praede stinationis, c. 2, n. 5, PL 65, 605). Altrove, asserisce espressamente che Cristo, «nel nascere conservò nella madre l'integrità della vergine» (De fide ad Petrum, 17. PL 65, 686a).

S. ELEUTERIO VESCOVO DI TOURNAI (+531?) ritiene necessario nel genere umano che, Colui il quale era stato generato invisibile dal Padre, venisse concepito da una vergine, venisse reso visibile a noi da una vergine la quale rimanesse vergine anche dopo il parto» (In Incarnat. Domini; PL 65, 92).

S. VENANZIO FORTUNATO (+601), nell'inno «Ave, maris stella», dà a Maria il titolo di «sempre vergine», di «vergine singolare» (PL 88, 265). Ella è Colei «in cui si trovano uniti il frutto e il fiore, la maternità e la verginità»: «cuius fructus adest, et flos non perdit honores, - quae nato es genetrix, et tibi virga manes» (col. 281).

Al secolo VI risale il *De partu S. Mariae* di un anonimo afri-

411

cano (cfr. Barré H., De Partu S. Mariae, in «Rev. Bénéd.», 67 [1957] p. 30-33).

6) NEL SECOLO VII.

1) *In Oriente*

S. SOFRONIO DI GERUSALEMME (+638), nella Lettera Sinoda a Sergio, la quale acquistò una singolare importanza pel fatto che fu letta con approvazione dal Concilio VII di Costantinopoli del 680 e fu inserita negli atti conciliari (Sessione 11, cfr. Mansi, Concil., XI, 485 E), si trova la celebre formula esprimente la verginità di Maria «prima del parto, nel parto e dopo il parto» (Epistola synodica ad Sergium, PG 87, 3176a).

S. ANASTASIO SINAITA (+700) ha espressioni piuttosto generiche (In exaemeron, L. II, PG 89, 871).

2) In Occidente

Domina S. ILDEFONSO DI TOLEDO (+667), come teste della fede di tutta la Spagna mozarabica del secolo VII. Nel suo Trattato «De virginitate Beatae Mariae» (ed. di Blanco Garda, Madrid. 19 3 7), Egli considera la perpetua verginità come il grande privilegio di Maria, come qualcosa non già di accessorio ma di fondamentale, di imprescindibile. Ella è «Vergine,... prima che avesse il Figlio, vergine dopo la generazione del Figlio, vergine nella nascita del Figlio, vergine dopo la nascita del Figlio» (l. c., 64, 7-65, 17), (v. Cascante T.M., La doctrina de la virginidad en San Ildefonso de Toledo. in «Est. Mar.», 21 [1960] p. 391-415).

7) NEL SECOLO VIII

1) *In Oriente*

S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI (+733) ha cantato con accenti lirici il prodigio della «Vergine-Madre»: «Io stesso - le dice Cri-

sto per mezzo del suo angelo - io stesso ti ho costituito Vergine e Madre ad un tempo» (In Dormit., III, PG 98, 361c). È questo un suo privilegio esclusivo: «Essa vince certamente ogni intelligenza, poiché Essa soltanto fu riconosciuta vergine e madre. E la ragione è chiara. Quale altra vergine infatti partorì, e dopo aver partorito, conservò integra la sua verginità, se non tu sola, che, assolutamente integra, generasti Iddio incarnato, o beatissima fanciulla?» (In Praesent. I, PG 98, 304cd).

S. ANDREA DI CRETA (+720) appella Maria «vergine perpetua» (Canon in Nativ. Deip., PG 97, 1319), «sempre vergine» (ibid. 1327) etc.

S. GIOVANNI DAMASCENO (+754c.) ha rilevato, tra l'altro: «Siccome ogni vergine, perde, nel partorire, la verginità. Costei tuttavia, prima del parto, nel parto e, finalmente dopo il parto, rimase vergine» (Homil. II in Dormit. Deip., PG 96, 724c). La «porta» di cui ha parlato Ezechiele, è stata accessibile al Signore, ma non aperta: il sigillo della verginità ha perseverato perpetuamente» (Homil I in dormit., 9, PG 96, 713). Contro alcuni dei suoi tempi, il Santo Dottore dimostra che Cristo è nato da Maria per la via naturale, salva la verginità (De fide orthodoxa, I. IV, 14, PG 94, 1161).

PER S. TARASIO DI COSTANTINOPOLI (+806), Maria ss. è «la sempre vergine Madre di Dio» (Homil. in Praesent., n. 8, PG 98, 1490), «la gloria beatissima delle vergini» (ibid., n. 15, col. 1499).

2) In Occidente

S. BEDA IL VENERABILE (+735), nel suo commento a S. Luca, all'espressione biblica «aprire il seno» («aperiens vulvam») dà il significato di «porta chiusa»: «Dicendo (l'Evangelista) «aprendo il seno», parla secondo il consueto modo di nascere. Non è da credersi che Nostro Signore il quale, entrando nell'ospizio del sacro seno l'aveva santificato, nell'uscire dal medesimo l'abbia sverginato (come dicono gli eretici, i quali asseriscono che la Beata Maria fu vergine fino al parto, non già dopo il parto), ma secondo la fede cattolica (si deve ritenere) che Egli sia uscito dal seno chiuso della ver-

413

gine come uno sposo procede dal suo talamo ...» (In Lucae Evangelium expositio, I, 2, 23, PL 92, 342a). La verginità «nel parto», perciò, appartiene alla «fede cattolica», di modo che chi la nega è «eretico».

DAVIDE VESCOVO DI BENEVENTO dà alla Madre di Dio il titolo di «sempre vergine» (cfr. Barré H., David Benevent., in laudem S.M., in «Eph. Mar.» 6 [1956] p. 459).

AMBROGIO AUTPERTO ha questo testo scultoreo: «Colei che concepì vergine, senza umana concupiscenza, senza unione umana, partorì vergine senza alcuna corruzione della carne, e rimase vergine senza fine; e, più ancora, il maschio nato da essa non aprì il suo seno» (De lectione evangelica in purificatione Mariae, PL 89, 1293: vedi anche PL 39, 2107).

8) NEL SECOLO IX

1) *In Oriente*

S. TEODORO STUDITA (+826) così saluta la Vergine: «Ave, o Vergine che hai partorito la prole, sola tra le vergini madre, tra le madri coi segni verginali, prodigio sopra tutti gli altri

stupendo» (PG 96, 691). «Salve, porta orientale ...; porta accessibile al passo divino e che custodisce, allo stesso tempo, le chiavi della verginità» (Homil. in Nativ. Mariae, PG 96, 689).

S. GIUSEPPE L'INNOGRAFO (+883), nei suoi inni liturgici, esalta di continuo la perpetua verginità di Maria con ricchezza di immagini e con vigore di espressione. Nella «porta chiusa» di Ezechiele vede simbolizzato il seno di Maria (PG 105, 1103, 1257, 1266, 1269, 1372, 1374, 1376, 1397). Il Verbo incarnato non ha infranto il sigillo della sua verginità (col. 1165, 1257), il quale, dopo il parto, è rimasto sigillato (col. 1266, 1269). Ella ha dato alla luce Gesù senza dolore, e il suo seno è rimasto intatto (col. 1372, 1374. 1376. 1397).

ISHO' DAD DI MERV, vescovo di Hadatha (c. 850), commentando le parole «Benedetta tu fra le donne» illustra la verginità «nel

414

parto» asserendo che in Maria, «in modo arcano, è stata sciolta la condizione della donna dalle pene e dai dolori nati dal peccato, q causa del Figlio» che Ella diede alla luce «verginalmente, senza dolori; non si possono infatti ammettere dolori in una vergine che non ha conosciuto uomo, poiché il nome di Vergine e il nome Dolore sono inconciliabili» (cfr., Dunlop Gibson M., The Commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha; Horae Semiticae, N° V, vol. 1, Cambridge 1911, p. 150).

2) *In Occidente*

Sono particolarmente degni di considerazione, nel secolo IX.

RATRAMNO DI CORBIE, autore dell'opera «De eo quod Christus ex Virgine natus est» (PL 121, 82-102) e PASCASIO RADBERTO, autore dell'opera «De partu Virginis» (PL 96, 207-226).

Incominciamo da RATRAMNO. Alcune persone gli avevano riferito che circolava, in Germania, una strana opinione, secondo la quale la nascita di N.S.G. Cristo non sarebbe avvenuta attraverso la porta del seno verginale («per virginalis ianuam vulvae»), ma attraverso una via incerta («incerto tramite») e perciò in modo mostruoso («monstruose»). (PL 121, 83a).

Ratramno, in una tale opinione, vide un pericolo contro la fede, ossia, vide «sovvertita» la «cattolica fede sulla natività del Salvatore», poiché una tale opinione poteva intendersi come la negazione di una vera maternità di Maria. Contro una tale pericolosa opinione, Egli, con vari testi presi dall'Antico e dal Nuovo Testamento (col. 87-92) e, soprattutto, con l'autorità dei Padri, particolarmente di Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Gregorio e Beda (col. 92-99), intende provare che la nascita di Cristo si è verificata attraverso la via naturale («per viam vulvae», «per viam uteri»), affermando però frequentemente l'inviolabile e inviolata integrità verginale di Maria (col. 84, 87, 89, 92, 93, 96, 102). Vi è stata una apertura del seno («aperitio vulvae») solo nel senso che vi fu un passaggio del corpo di Cristo (col. 92), nel modo stesso con cui il corpo glorioso di Gesù passò senza infrangere la pietra del sepolcro e la porta del cenacolo ove si trovavano gli Apostoli (col. 96). Per Ratramno la verginità nel parto è di «fede cattolica». Dice: «Si tenga l'inconcussa fede cattolica, la quale confessa

415

che Cristo è veramente nato dalla madre, e che la Vergine Maria ha veramente concepito, partorito, e dopo il parto, cioè, dopo aver dato alla luce il Figlio, crede, predica che è rimasta vergine» (col. 84d).

L'ambiguità che potevano presentare alcune espressioni di Ratramno e dei suoi amici intorno alla perpetua verginità di Maria mossero PASCASIO RADBERTO ad insistere, nel suo opuscolo, sul concetto tradizionale della verginità nel parto: «Come giustamente si crede (Cristo)

concepito nel seno chiuso (della madre), così è nato col seno chiuso» (PL 96, 210b). Ciò che lo spinse a questa difesa fu l'intenzione di combattere un errore che Egli attribuisce ad alcuni fratelli (che Egli non nomina), secondo i quali Maria avrebbe dato alla luce Gesù «secondo la legge comune della natura» e ciò per poter salvare «la vera nascita» di Cristo ,L. I, col. 1367s.; 1380). L'unica cosa particolare di Maria sarebbe stata questa: Ella avrebbe concepito Cristo non in modo ordinario, «non per opera d'uomo», ma avrebbe poi partorito come tutte le altre donne (1. II, col. 1383). Pascasio Radberto, con le sue argomentazioni, prova che è rosa temeraria e contraria alla verità cattolica affermare che la nascita di Cristo sia avvenuta secondo la legge comune della natura (col. 1368, 1380). La nascita di Cristo è avvenuta a seno chiuso («clauso utero»), come a porte chiuse («janius clausis») era avvenuto l'ingresso di Lui nel Cenacolo (col. 1382). Maria ha partorito Gesù a seno chiuso («clauso utero»), come a seno chiuso («clauso utero») l'aveva concepito (col. 1375). Dire il contrario è «pazzia» e significa distruggere la «sana dottrina» (col. 1375). In tale senso Pascasio intende la «porta chiusa» di Ezechiele (col. 1381), l'«orto chiuso» e il «fonte sigillato» del Cantico dei Cantici (col. 13 7 4). Egli esclude qualsiasi frattura del sigillo verginale (col. 1384). Gesù, nel suo nascere, si è certamente aperto, «in modo mirabile», un passaggio, ma senza compromettere l'integrità verginale (col. 13 77; 1374, 1378, 1381, 1382) poiché niente è impossibile a Dio al quale tutta la natura è soggetta (col. 13 77) 41.

Ratramno e Pascasio fondamentalmente convengono. Mentre però Ratramno sottolinea in modo particolare la realtà della mater-

---

41 Lo pseudo-Herzog ha travisato anche il pensiero di Pascasio Radberto. Gli fa dire che Cristo, per uscire dal seno materno, non ha preso la via comune. Ciò è falso.

nità, Pascasio sottolinea, in modo particolare, l'integrità corporale di Maria. Essi combattono due errori diversi. Non vi è alcuna opposizione tra di loro 42.

9) NEL SECOLO X

1) *In Oriente*

COSMA VESTITOR ha espresso il suo pensiero sulla verginità di Maria con questa luminosa metafora: «Rallegratevi, o anime tutte, ed esultate! È stata ora prodotta questa terra che, ignara dell'aratro, produce la spiga della vita; e tutti coloro che ne mangiano esaltandone la bontà, non avranno più fame» (Canon in Conceptionem SS. Deip., Ode IX, PG 106, 1018).

S. EUTIMIO PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI (+917), presenta Maria SS. come «decoro delle vergini e loro insigne maestra, splendore e gloria delle medesime» (In Conceptionem S. Annae, PO 16, 444).

S. GREGORIO DI NAREK (+1003) asserisce che in Maria è stato restaurato «il tipo primitivo della verginità» (Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex Armeniomm Breviario excerpta, Venetiis, 18 77, p. 16). Esalta il parto verginale di Maria, e spiega come un tale privilegio convenga alla Madre di Dio perché, quantunque Ella sia della nostra stessa natura, dista tuttavia moltissimo dalla nostra condizione, essendo Essa immune da ogni dolore e corruzione nel parto (ibid., p. 26-32).

GIOVANNI GEOMETRA spiega diffusamente il voto di verginità emesso da Maria, come risulta dalla domanda da Lei rivolta all'Angelo (In Deiparae Annunt., 15, PG 106, 823-826). Nel

concepimento verginale e nel parto verginale Egli vede due prodigi: il secondo, tuttavia, è più grande del primo (ibid., 24, col. 835).

JAHJA BEN ADI (893-974), Giacobita siro, appellato «il Dialettico», lasciò una Dissertazione inedita dal titolo «De virginitate

---

42 Erroneamente lo stesso pseudo-Herzog ha contrapposto Pascasio a Ratramno.

Beatae Mariae» (cfr. Jugie M., Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, t. V, Parisiis, 1935, p. 468-469).

2) In Occidente

ABBONE DI S. GERMANO (+923 c.), nel «Discorso sui dieci privilegi di Maria», riallaccia il privilegio dell'Assunzione corporea di Maria al privilegio della perpetua verginità (cfr., «Marianum», 19. [1950] p. 405-406). Secondo il Barré, tuttavia, un tale Discorso non è autentico (cfr. «Bull. Soc, Fr. Et. Mar.» 7 [1949] p. 23).

AIMONE D'AUXERRE, nel discorso «in solemnitate perpetuae Virginìs Mariae», spiega le parole «non conosco uomo» in questo senso: «ho deciso di non conoscere uomo»: «id est, ne cognoscerem disposui» (PL 118, 706a).

10) NEL SECOLO XI

1) *In Oriente*

MICHELE PSELLOS (1018-1079?), nell'Omelia sull'Annunziazione, si ferma ad ammirare, estasiato, la bellezza della Vergine salutata dall'Angelo. Ciò che Egli maggiormente ammira in Maria non è tanto la verginità materiale del suo corpo quanto la verginità spirituale, assoluta della sua anima, ed in ciò Ella trascende tutte le altre vergini, delle quali è «l'esemplare». Ella è «vergine di corpo e di anima» (PO, 16 § 3, 520); ed è in questa verginità di anima che Ella, oltre alla verginità di corpo, trascende le altre vergini. «Lungi dal contrarre qualche impurità dalla sua unione con la materia [il corpo], l'anima di Maria comunicava al suo corpo una bellezza tutta spirituale. Sola, fra tutte le anime umane, quest'anima brillava nel suo corpo immacolato come uno splendore celeste. Ella conteneva il corpo, anziché essere contenuta dal corpo, e gli comunicava il suo proprio splendore, essendo essa (l'anima di Maria) completamente immersa in Dio. Si sarebbe detta un dio in un corpo. Ella, indubbiamente, abitava la terra e calpestava il nostro suolo; ma io oso affermare che Essa non era affatto lontana dalla Trinità

inaccessibile, e che, prima ancora di ricevere [il Verbo fatto carne], Ella vedeva Dio più distintamente dei Serafini, e lo concepiva, lo portava, lo dava alla luce in modo ineffabile per mezzo della contemplazione, come lo farà più tardi sostanzialmente» (ibid., § 4, p. 520-521).

Scendendo poi più al particolare, afferma che Maria «divenne madre, e rimase vergine. Il Verbo entrò in Lei ed uscì da Lei senza infrangere il chiostro verginale e lasciando intatto il sigillo ... Attraverso Lei Dio è disceso fino a noi e noi saliamo fino a Lui...» (ibid., p. 521).

SIMEONE JUNIOR (949c.-1022) oltre ad insegnare la verginità «prima del parto» e «nel parto» (Or. III, PG 120, 332b), usa l'espressione «sempre vergine» (Or. XXII, PG 120, 418d).

SAMONAS VESCOVO DI GAZA (nel 1056c.), asserisce che nella santa Comunione riceviamo quello stesso corpo di Cristo Dio «il quale si incarnò e fu generato dalla santa Madre di Dio e sempre vergine Maria» (De Sacramento Altaris, PG 120, 827d - 828d).

2) *In Occidente*

S. ANSELMO Arcivescovo di Canterbury (1033-1109), così presenta la verginità di Maria «prima del parto». «Pel fatto che Gesù entrò in questo castello [Maria], non ne segue che esso sia stato violato: Gesù infatti salva, non viola; rassoda le cose deboli, non rompe le cose solide» (Homil. IX, PL 158, 646d e 647a). Parlando poi della verginità «nel parto», asserisce: «Pel glorioso parto della Vergine, si salva ogni integrità» (Or. 51, PL 158, 950b). Della verginità «dopo il parto» dice: «La Vergine Maria sarà singolare perché generò l'unico Figlio di Dio, il quale, come è l'unico del Padre, così è l'unico della Madre» (Homil. IX, PL 158, 646c).

S. FULBERTO VESCOVO DI CHARTRES (1028) ritiene che Maria. prima fra tutti, mentre si trovava nel Tempio di Gerusalemme (dai 3 ai 14 anni) fece voto di verginità: «virginitatem suam vovens, quod ante virgo ulla non fecerat» (Sermo V, de Nativ. Mariae Virg., PL 141, 325a).

419

S. PIER DAMIANI (+1072) paragona - per primo - il parto verginale di Maria ad un raggio di luce che procede dalla stella. Come il raggio della stella - dice il Santo Dottore - procede dalla stella «la quale rimane integra» («stella integra permanente»), così Gesù è nato dalla Vergine Maria, «rimanendo inviolata la sua verginità» («virginitate inviolabili permanente») (Serm. 1 PL 144, 508).

ALBERICO DI MONTE CASSINO - come ci fa sapere Pietro Damiano - compose un inno sul tema «De Virginitate S. Mariae» (cfr. Manitius M., Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter, Munchen 1911-31, vol. II, p. 302).

GIOVANNI DI FÉCAMP scrive: «La Madre di N.S.G. Cristo, la Beata Maria, indubbiamente, e generò vergine e dopo il parto rimase vergine ... Fu infatti cosa degna e molto degna che questa sola donna, la quale partorì l'Incarnato Verbo di Dio, fosse vergine prima del parto, vergine nel parto e vergine dopo il parto» (Confessio fidei, 3, 8, PL 101, 1059a).

11) NEL SECOLO XII

1) In Oriente

NERSES CLAIENSE (+1173) Patriarca Armeno, rivolto alla Vergine, dice: «Ezechiele ti preannunziò porta chiusa, per la quale il Verbo incorporeo dal Padre (generato), invisibile alle creature, entrò e ne uscì incarnato, lasciando inviolata la tua verginità» (cfr. Laudes et hymni ..., p. 46).

GREGORIO III, Patriarca Armeno (+1166) saluta l'adempimento, in Maria, della profezia di Isaia: «Oggi si è adempiuta in te quella profezia del figlio di Amos che fu data come segno per la comune salvezza del genere umano: Ecco una vergine concepirà e darà alla luce un Figlio ...» (ibid., p. 22).

2) In Occidente

RUPERTO DI DEUTZ (1075c.-1130) ha fasciato una trattazione sul tema «De laesione virginitatis»: Cap. VII: De humilitate B.M.

Virginis, quod causa illi fuerit vovendae virginitatis» (PL 170, 551b-552a).

S. BRUNO VESCOVO DI SEGNI, includeva nella sua professione di fede la formula che esprime la perpetua verginità di Maria nella sua triplice fase: «Credo che era stata vergine castissima prima del parto, vergine nel parto e dopo il parto è rimasta vergine in eterno» (Confessio fidei, PL 165, 571a).

ADAMO DI S. VITTORE ha espresso con versi luminosi la verginità di Maria «nel parto». Canta:

«L'astro serba la chiarezza emettendo il raggio:

Maria serba la purezza partorendo il Figlio» 43.

GOFFREDO DI VENDÒME (+1132) rileva espressamente un errore da lui attribuito ad alcuni che Egli non nomina. La porta del seno di Maria - secondo costoro - sarebbe stata «aperta nel suo parto» e, subito dopo il parto, sarebbe stata «chiusa». Per cui, «quasi in un'ora», Maria sarebbe stata vergine, e «in un'ora» perdette la verginità» (Serm. 4, PL 157, 249). L'Abate di Vendome rigetta una tale asserzione dicendo: «Chi dice ciò o crede ciò, contradice allo Spirito Santo» («Qui hoc dicit vel credit, Spiritui Sancto contradicit»). La verginità nel parto perciò, secondo Lui, è oggetto di fede: poiché Gesù è uscito dal seno di Maria «lasciando inviolato il sigillo della verginità» («inviolato virginitatis sigillo»).

PIETRO ABELARDO (+1142), in un sermone sulla Purificazione di Maria, dimostra che le parole «aprendo il seno» («adaperiens vulvam») di S. Luca (2, 23) non si applicano a Maria, «l'integrità della quale non fu compromessa da nessuna apertura». Gesù è nato «dal chiuso seno della madre», come è entrato nel Cenacolo «a porte chiuse» (Serm. V, PL 178, 419).

---

43 «Non amittit claritatem - Stella fundens radium, - Nec Maria castitatem - Pariendo Filium». (Cfr. DREVES-BLUME, Analecta Hymnica Medii aevoi, vol. V, p. 190).

S. BERNARDO (1090-1153) ha esaltato in modo mirabile il privilegio della perpetua verginità di Maria. Essa «concepì vergine, partorì vergine, rimase vergine» (In vigil. Nativ. Dom., I, 1, PL 183, 87). Ammette in Maria il «voto» di verginità, da Lei emesso per prima (In Annuntiat, B.M.V., II, 1, PL 183, 390; In Assumpt, B. M.V., IV, 7, PL 183, 428; In Dom. infra Oct. Assumpt., PL 183, 434). Degna di nota la ragione del parto verginale: «Era conveniente che un Dio, se doveva nascere, non nascesse che da una vergine; ed era conveniente che se una vergine doveva partorire, non partorisse se non un Dio» (Super Missus est, II, 1, PL 183, 61).

12) NEL SECOLO XIII

1) *In Oriente*

GUIWARGUI WARDA, in un inno della Liturgia Siriaca a Lui attribuito, canta: «Benedetta tu, o Vergine, che fosti sposa, e mai violata, e che mai hai conosciuto uomo! Benedetta tu, o donna, che pur avendo un Figlio, la verginità non fu mai lesa! Benedetta tu, poiché Isaia cantò di te, appellandoti Vergine, e Dio vero Figlio tuo!» (cfr. Badger G. P., The Nestorians and their Rituals, t. II, p. 55-56).

2) In Occidente

ONORIO D'AUTUN (+1220), nel Commento al Cantico dei Cannei, nel commentare il versetto: «Pigliateci le volpi, i volpacchiotti, che guastano le vigne, le vigne nostre in fiore» (2, 15), scrive: «I volpacchiotti sono gli eretici, i quali guastano le vigne, cioè, coi loro veleni infettano le chiese dicendo: se ha partorito vergine, fu un fantasma» (Sigillum B. Mariae, 2, PL 172, 503c). «Costoro - dice Onorio - vengono presi come nella rete allorché si oppone loro questo sillogismo: Dio può tutto ciò che vuole; volle nascere da una vergine; dunque ciò che fu generato dalla Vergine fu Dio ed uomo» (ibid.). «Santa Maria è la porta del cielo, la quale fu vergine prima del parto, nel parto, e dopo il parto rimase vergine» (Speculum Ecclesiae, in Annuntiatione, PL 172, 905a).

422

S. TOMMASO D'AQUINO (+1274), nella terza parte della sua Somma Teologica, ha un'intera questione (la XXVIII) con quattro articoli vertenti sulla verginità di Maria: 1) nel concepire Cristo, 2) nel parto, 3) dopo il parto e 4) relativamente al voto di verginità.

S. Tommaso spiega come l'apertura del seno («aperitio vulvae») «non significa l'apertura del chiostro del pudore verginale» ma «significa soltanto l'uscita della prole dal seno della madre» (art. 2, ad 1). - Dimostra, inoltre, come questa nascita verginale di Cristo non può spiegarsi pel fatto che il corpo di Lui avrebbe di già posseduto la dote della sottilità propria dei corpi risuscitati: questo privilegio - dice - non conveniva affatto al corpo di Cristo fino alla sua gloriosa risurrezione. La sola spiegazione ammissibile è questa: tutto ciò si è compiuto per un miracolo dell'onnipotenza divina (art. 2, ad 3).

S. BONAVENTURA ha insegnato ripetutamente la perpetua verginità di Maria nella sua triplice fase (cfr. Chiettini E., Mariologia S. Bonaventurae, Sibenici-Romae, 1941, p. 23 ss.; 168 ss.; 173 ss.). Ammette in Maria SS. il voto di verginità e ne dà questa fondamentale ragione: «Era conveniente che (Cristo) venisse concepito da una Madre» adorna di perfetta verginità, ossia «incorrotta non solo di fatto ma anche per ferma volontà»; orbene, la perfetta verginità, ossia, «la perfetta incorruzione consiste nel voto di verginità», ossia, nell'incorruzione non solo di fatto ma anche per ferma volontà. «In caso diverso, infatti, la Madre di Dio non sarebbe stata decentissima abitazione (di Dio)» (In IV Sent., d. 30, a. 1, q. 2, in corp., Op. IV, 709c). Un'altra ragione il Serafico Dottore la trova nel fatto che, se si nega a Maria il voto di verginità, sarebbe stata in qualche modo inferiore alle altre vergini le quali votarono al Signore la loro castità: cosa che, sicuramente, nessuno oserà asserire. «Sia lungi da noi il pensare che qualche vergine abbia superato la beata Maria... e perciò lo Spirito Santo che ispirò agli altri il voto di verginità, non lo tenne a Lei nascosto» (ibid.). Se - dice il Serafico - coloro che «sono mossi dallo spirito di Dio» non sono sotto la Legge (Rom. 8, 14), ne segue che Maria «essendo

piena di Spirito Santo, non apparteneva alla Legge ma al Vangelo, scritto nel cuore di Lei, fin dalla infanzia, dal dito di Dio, cioè, dallo stesso Spirito Santo» (ibid. ad 2, Op. IV, 710c).

423

Si oppone: per un vero e proprio matrimonio si richiede il consenso all'unione sessuale; Maria perciò acconsentì ad una tale unione, senza peccare, perché aveva emesso non già il voto, ma il solo proposito di verginità. Ma S. Bonaventura respinge una tale opinione dicendo: «Questa opinione arreca ingiuria alla Vergine gloriosa perché, quantunque la scusi dalla colpa, diminuisce tuttavia la gloria della verginità di Lei, poiché non potrebbe più essere appellata Vergine sopra tutte le altre vergini: cosa dalla quale rifugge sia l'animo nostro sia il nostro orecchio» (IV Sent., d. 28, a. 1, q. 6, in corp., Op., IV, 695C-696a). Secondo il Serafico, non si richiede, per il matrimonio, il consenso all'unione sessuale, ma soltanto il consenso al diritto dell'altra parte all'unione sessuale (ossia, il consenso alla mutua potestà dei proprii corpi, non già all'esercizio di una tale potestà) (ibid., Op. IV, 696a). Maria SS. perciò poteva contrarre un vero e proprio matrimonio dopo aver emesso il voto assoluto di verginità: altro infatti era l'oggetto del voto (l'esclusione dell'unione sessuale) ed altro era l'oggetto del consenso matrimoniale (il diritto all'unione sessuale). Siccome poi Maria conosceva bene la volontà di Giuseppe di non esercitare un tale diritto (ossia, di non consumare il matrimonio), aveva potuto molto bene prenderlo come sposo, senza con ciò venir meno al voto assoluto che Ella aveva emesso. Da che cosa - si potrebbe chiedere - conobbe Maria la volontà di Giuseppe? Il Serafico risponde dicendo che la conobbe «per ispirazione divina, o per comunicazione avuta dallo stesso Giuseppe» (ibid., Op. IV, 696a; 696b). Ammettendo il voto di verginità «assoluto», S. Bonaventura si allontanava dal voto di verginità «condizionato» («se a Dio piacerà») emesso da Maria prima di sposare S. Giuseppe e ammesso da S. Tommaso (S. Th .. III, q. 28, a. 4).

13) NEL SECOLO XIV

1) *In Oriente*

GREGORIO PALAMAS (+1360) rileva che il nome della «Vergine Maria» connota due cose: «la dignità della Vergine e la fermezza di una verginità che non verrà mai meno. In modo infatti vero e principale la Vergine ebbe il totale e assoluto principato della

424

purezza, Vergine potente di corpo, di anima e di facoltà dell'anima, con tutti i sensi del corpo mai macchiati da alcun inquinamento, e queste cose in modo fermo e precipuo, e inviolabilmente da ogni parte, in ogni tempo, come porta chiusa con le ricchezze rinchiuse, libro sigillato che custodisce scritti occulti agli occhi... Per questo, di essa è stato scritto: Questo è il libro sigillato ... ed essa sarà porta chiusa, e nessuno entrerà per essa» (Homil. in Annuntiat., PG 151, l 72ab). Rileva inoltre il nesso tra la verginità e la maternità divina (PG 151, 473a).

NICOLA CABASILAS (1371) asserisce che «il corpo di Maria fu non già animale, o qualcosa di simile, ma fu, come dice S. Paolo, un corpo spirituale, poiché lo Spirito Santo era disceso in Lei e aveva mutato tutte le leggi della natura» (In Dormit., PO 19, p. 503). Per questo, il corpo di Maria viene da Lui appellato «corpo ignaro della natura» (ibid., p. 506). Secondo Cabasilas, «la B. Vergine non ebbe mai nell'anima alcunché che non fosse del tutto santo» (In Nativ. Deip., PO 19, p. 479). Ed altrove parla della «separazione della Vergine da tutte le cose umane» (ibid., p. 480).

2) In Occidente

È degno di particolare considerazione, in questo secolo, DURANDO DA S. PORZIANO O. P. (+1334) il quale, senza negare l'integrità verginale di Maria nel parto di Cristo, ne dà tuttavia una spiegazione che è inconciliabile con una tale integrità.

Scopo di Durando era di conciliare l'integrità verginale di Maria «nel parto» con la sua opinione filosofica secondo la quale due corpi non possono compenetrarsi, ossia, non possono assolutamente trovarsi nello stesso luogo («in eodem loco»), neppure per miracolo. Ciò posto, Egli non poteva ammettere che, «nella nascita di Cristo, due corpi, vale a dire, il corpo di Cristo e quello di sua madre, fossero insieme [nello stesso luogo]». Durando ritiene che l'integrità verginale della Madre di Cristo possa spiegarsi senza questa doppia presenza simultanea di due corpi nello stesso luogo: «è possibile - dice - un altro modo, cioè, che per virtù divina sia stata operata una dilatazione dei membri e delle vie naturali, senza interruzione o senza qualche frattura» (In TV Sent., dist. 44, q.

VI). In questo stesso modo Durando spiega filosoficamente l'entrata di Gesù nel Cenacolo «a porte chiuse».

Contro Durando, scrisse PIETRO DE LA PALUDE O. P. (+1342), confutando la sentenza di lui perché opposta alla sentenza filosofica comunemente ammessa della compenetrazione dei corpi mediante un miracolo, e alla dottrina tradizionale sull'integrità verginale di Maria (In IV Sent., dist. 44, q. III, Parigi, 1514, fol. 209s).

14) NEL SECOLO XV

1) *In Oriente*

Domina la figura di GIORGIO SCHOLARIOS (+1472), l'ultimo massimo Teologo bizantino. Egli asserisce che la verginità di Maria trascende quella di tutte le altre vergini: «La verginità - dice - in te era incomparabilmente più sacra che in tutte le altre vergini» (Homil. in ingressum in templum, PO 19, p. 151). Risplende, in Lei, la verginità sia nell'anima che nel corpo: «O donna purissima di anima e di corpo!» (ibid., p. 515; cfr. anche Homil. in Dormit., PO 16, p. 576). «Noi tutti ti riconosciamo al vertice della virtù, e ti appelliamo vergine santa di corpo e di spirito, come avrebbe detto S. Paolo, libera dalle preoccupazioni umane, in cerca di tutto ciò che appartiene a Dio, adorna in modo mirabile dell'integrità, anche dopo il parto, poiché mai provasti alcuna voluttà sensibile e conservasti l'anima impervia dalle nubi dei pensieri carnali, e vivesti continuamente e, per così dire, con un indelebile proposito di purezza: cose che costituiscono come la perfezione e l'essenza della castità verginale» (In ingressum Deip. in templum, PO 19, p. 517).

b) In Occidente

S. BERNARDINO DA SIENA. Fra tanti che nel secolo XV han trattato della perpetua verginità di Maria, nessuno, forse, può paragonarsi a S. Bernardino da Siena (1380-1444). «La verginità di

Maria, infatti, occupa nella mariologia bernardiana un posto a parte, forse il primo. Essa è certo fra le prerogative che affascinarono di più l'Albizeschi. Non c'è appellativo riferito a Maria che ritorni più frequentemente sulle labbra o sotto la sua penna come di quello di «Vergine». Nei soli sermoni latini interamente dedicati ad esaltare Maria, l'epiteto di «Vergine» ricorre ben 864 volte. Solo, per antonomasia, riferito alla Vergine per eccellenza» (Folgarait G., La Vergine bella in S. Bernardino da Siena, Editrice Ancora, 1939, p. 111).

S. Bernardino ha veduto in Maria la verginità personificata.

Diceva: «Sempre costei [Madonna Verginità] era con Maria. Se Maria andava, e la Verginità andava anco lei: se leggieva, e la Verginità con lei. In ciò che faceva Maria, la Verginità era con lei...» (Prediche volgari, ed. L. Banchi, 1880-1888, II, 452). «Ella - diceva - fu vergine vergine. Non uno pensieruzzo ebbe mai altro che in nettezza» (ibid., II, 402). La Vergine ha scelto la parte ottima: «Optimam partem elegit»: «Buona parte è a essere maritata e vivere nel santo matrimonio. Migliore parte è a vivere nella santa verginità! Ma l'ottima qual è? È quella di Maria, la quale elesse l'una e l'altra, d'essere vergine e madre...» (ibid., II, p. 406). «Tutte le verginità vengono da Lei: in Lei furono tutte ferme e fondate: essa l'ebbe tutte, e noi l'aviamo in parte. "Quia de plenitudine eius omnes nos accepimus' (Giov. I, 16). Le plenitudini l'ebbe tutte Lei, e noi n'aviamo cotali particelle ... Essa fu la più piena e pura vergine che mai fosse in carne mortale» (ibid., p. 408).

15) NEL SECOLO XVI

Sia in Oriente che in Occidente (eccettuati alcuni Protestanti) si continua a professare la perpetua verginità di Maria.

In Occidente, in questo secolo, lo sforzo principiale dei Teologi cattolici è diretto contro gli attacchi di alcuni Protestanti (Bucero, Pietro Martire, Adamo Beiseuer, Teodoro Beza, Bullinger etc.: cfr. Miechow J., O. P., Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas, v. III, p. 18-21) per dimostrare la verità del dogma cattolico della perpetua verginità di Maria e per rispondere alle vecchie difficoltà desunte sia dalla S. Scrittura sia da alcune espressioni dei Padri.

427

Si è distinto in ciò S. PIETRO CANISIO (+1597), con l'opera «De Maria Deipara Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta» (L. II, c. IV-XI, Lione, 1584, p. 94-136). Sono anche degni di menzione Giovanni Faber, Vescovo di Vienna (+1541) e Alfonso Salmeròn S. J. (+1581). Viene anche discussa, in questo secolo, la peregrina opinione di Durando e viene severamente censurata. Secondo Bartolomeo Medina (+1581) una tale opinione è pericolosa per la fede, poiché la Rivelazione dimostra che Gesù è venuto in questo mondo dal «seno chiuso della Vergine, come risuscitò dal sepolcro chiuso e come a porte chiuse entrò nel cenacolo presso i discepoli» (Expositio in III S. Thomae, q. 28, a. 2, Venezia, 1590, p. 365). Anche secondo il Vasquez (+1604) l'opinione di Durando è opposta alla fede cattolica (In III S. Thomae, disp. 121, c. III, 37). Secondo il Suarez (1548-1617), invece, l'opinione di Durando va contro una conclusione teologica certa (In III, t. II, disp. V, sect. II, 13).

A partire da questo secolo XVI, la maggior parte dei Teologi si pronunziano in favore del voto assoluto di verginità di Maria, e contro il voto condizionato ammesso da S. Tommaso. Sono, fra gli altri, di questa opinione il Vasquez (l. c., disp. 124, c. IV, 66s, Lione, 1631, t. II, p. 94s.), il Suarez (l. c., t. II, disp. VI, sect. II, 8s.), Estio (In IV Sent., dist. XXX, 4 s., Parigi, 1596, t. II, p. 381s.), Silvio (In III S. Thomae, q. 28, a. 4, Anversa, 1695, t. IV, p. 121) etc.

16) NEL SECOLO XVII

1) *In Oriente*

Continua la credenza nella perpetua verginità di Maria, come risulta dalle «Confessioni di fede» di Metrofane Critopulos e di Pietro Moghila.

METROFANE CRITOPULOS (+1639), teologo ortodosso protestantizzante, nella sua «Confessio Fidei» dice che sono da venerarsi «più degli altri Santi, (le immagini) della stessa Signora Nostra Madre di Dio e sempre vergine Maria, la quale ha concepito senza seme ed ha dato alla luce, salva la verginità, [Cristo] il qua-

428

le santifica tutti» (cfr. Kimmel E. I.. Monumenta Svmbolica Ecclesiae Orientalis, t. II, p. 162).

PIETRO MOGHILA, Metropolita di Kiev (+1646) nella sua «Confessio Fidei» dice: «L'Incarnazione di Cristo fu per opera dello Spirito Santo; di modo che la Beata Vergine, come era vergine prima del concepimento (Is.7,15), così rimase vergine anche nel concepimento, dopo il concepimento e nello stesso parto. Cristo infatti nacque in tal modo da Lei da conservare tutto intatto e inviolato il sigillo della verginità, ed Essa, dopo il parto rimanesse nei secoli vergine intemerata» (Conf. Orthod, pars I, 9. 39; cfr. Kimmel E.I., op. cit., t. I, Jenae, 1843-1850, p. 106-107; cfr. A. Malvy S.J.-M. Viller S.J., La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila in «Orientalia Christiana», n. 29 [1927] p. 25).

2) In Occidente

Secondo il Billuart (tractatus de mysteriis Christi, dissert. I, a. 4) la sentenza del voto assoluto di verginità (contro quella del voto condizionato proposta dall'Angelico) emesso da Maria SS. prima di contrarre matrimonio con S. Giuseppe, era «comune».

Fra i tanti cantori della perpetua verginità di Maria fioriti in questo secolo, «sopra tutti come aquila vola» il CARD. PIETRO DE BÉRULLE (1573-1629). «Maria - dice - mentre vive sulla terra rapisce i cieli. Un tale spettacolo rapirebbe anche la terra se le tenebre non le togliessero la vista di una meraviglia così stupenda. Ma questa Vergine ammirabile presto rapirà Colui che ha fatto il cielo e la terra; perché la grazia e l'azione di Dio l'hanno talmente elevata, che se Dio deve nascere sulla terra, non può nascere che da Lei... E se quest'umile Vergine dev'essere madre, non può essere Madre che di un Dio, tanto è divina. Maria è un cielo vivente sulla terra, destinata a dare al mondo un sole vivente, un sole che sta nel più eccelso firmamento. È un Santuario in terra, che Dio riempì di meraviglie... Maria è un nuovo paradiso, non già terrestre come l'Eden che venne distrutto dal peccato di Adamo ..., ma un Paradiso celeste che Dio ha piantato in terra con la sua propria mano, e che il suo angelo custodisce per il secondo Adamo ...» (Le grandezze di Maria, Trad. di M. Andreoletti, Milano, 1949, p. 11-12). «Se Dio

429

deve nascere vuole nascere da una Vergine, e da una Vergine di una purezza oltremodo eminente, da una Vergine che sarà la prima ad innalzare nel mondo il vessillo della verginità ...» (ibid., p. 14). Alla domanda rivolta dalla Vergine all'Angelo, il Card. de Bérulle dà questo significato: «Dio con queste parole vuole rendere noto all'universo lo stato di perpetua purezza verginale di Colei che Egli si sceglie per Madre, e il voto che Ella ha fatto per divina ispirazione, stato e voto nuovo ed eccellente, che ci viene rivelato da quelle parole ... Siate benedetta, o Vergine santissima, per aver proferito queste parole... Il vostro voto non è un ostacolo alla maternità che l'Angelo vi annuncia; al contrario, se non foste in tale stato, non sareste adatta ad essere Madre di Gesù. Egli, infatti, vuole per madre una vergine. Per la sua doppia natura,

Egli ad un tempo sarà in cielo e su la terra: pertanto, come in cielo ha Padre senza madre, così in terra vuole avere Madre senza padre. Come nella sua persona sono congiunte la Divinità e l'umanità, così vuole che siano congiunte nella Madre sua la purezza e la fecondità, la maternità e la verginità ...» (ibid., p. 39). E prosegue: «Dio ha formato nel cuore di Lei quel voto segnalato, sino allora sconosciuto; perciò Egli medesimo le mette sulle labbra quelle parole che lo manifesteranno al mondo. Sono queste le prime parole della Vergine che ci vengono riferite nel Vangelo ... Le parole della Vergine sono un Vangelo della verginità, che la terra annuncia al cielo e la Vergine all'Angelo; Vangelo che la Vergine e l'Angelo annunciano al mondo. Sono la rivelazione di due verità intimamente congiunte assieme: l'Incarnazione del Verbo e la perpetua verginità di Colei che lo deve generare. L'Angelo annuncia l'Incarnazione alla terra, e la Vergine annuncia al cielo la verginità del parto. È cosa ben degna e ben conveniente che le prime parole della Vergine delle vergini siano come un vangelo di purità e che il mondo impari questa virtù e ne riceva il primo profumo per mezzo delle prime parole di Maria ...» (ibid., p. 41-42).

17) NEL SECOLO XVIII

Verso la fine del secolo XVIII la perpetua verginità di Maria incominciò a penetrare nella liturgia sotto il titolo di «Festa della purità della B. Maria Vergine» con ufficio proprio. Questa festa

aveva origine nel Portogallo. Fu infatti il Clero di questa nazione che, dietro una supplica del Re Giuseppe Emanuele, ottenne dalla S. Congregazione dei Riti, con decreto del 22 gennaio 1751, di poter celebrare in tutto il regno, nell'ultima domenica di luglio, la «festa della Purità di Maria».

Nel 1752, questa festa passava alla Repubblica Veneta; nel 1778 al regno di Napoli; nel 1800 a Perugia; nel 1807 alla Toscana; nel 1843 all'Inghilterra etc. In seguito si diffuse in modo tale che l'Holweck non ha esitato ad asserire che essa veniva celebrata «quasi dovunque» («ubique fere locorum») nella terza domenica di ottobre (cfr. Holweck F.G., Farti Mariani, sive Calendarium Festorum Sanctae Mariae Virginis Deiparae memoriis historicis illustratum. Friburgi Brisgoviae, 1892, p. 254).

È anche degno di rilievo, in questo secolo, un intervento dell'autorità Pontificia in favore della interpretazione mariologica della profezia di Isaia (7,14). Il Prof. Isenbielh, nel suo corso di esegesi svolto nel Seminario di Magonza e poi nell'opera «Neuer Versuch uber die Weissagung vom Emmanuel», 1778, insegnò che la profezia di Isaia non si riferiva al Messia né in senso letterale né in senso spirituale, e perciò. non era una profezia mariana. Molte Facoltà Teologiche e la maggior parte dei Vescovi tedeschi condannarono una tale sentenza. Il 20 settembre 1779, il S. P. Pio VI, con la Bolla «Divina Christi voce», condannava la sentenza di Isenbielh come falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, erronea, favorevole all'eresia e agli eretici (cfr. Bullarium Romanum. Pii VI, vol. II, n. 230. Roma, 1943, p. 146). Il Prof. Isenbielh ritrattò il suo errore e lodevolmente si sottomise alle decisioni della S. Sede (cfr. Picot, Mémoires pour servir a l'histoire ecclesiastique pendant le XVIII siècle, III ed., vol. V, 1855, p. 95-97).

18) NEL SECOLO XIX

1) *In Oriente*

I cosiddetti conservatori, nei loro manuali di Teologia, continuano a ritenere e ad illustrare la «Confessio Fidei» di Pietro Moghila (+1646) già da noi riportata, nella quale la perpetua verginità di Maria viene esplicitamente professata.

431

Tra i Russi, MACARIO BULGAKOV, Metropolita di Mosca (+1882) rivendica la verginità di Maria prima del parto, nel parto e dopo il parto, basandosi su testi della Sacra Scrittura e della Tradizione (cfr. Gordillo M., Mariologia Orientalis, p. 182).

FILARETE GUMILEVSKII, Arcivescovo di Cemigov (+1866), pone e scioglie, più brevemente, la questione, sciogliendo le obiezioni desunte dalle espressioni bibliche «primogenitus» e «fratelli del Signore» (ibid.).

Altrettanto si può ripetere dei Greci. Per tutti, si tratta di una verità di fede (cfr. Gordillo, op. cit., p. 183).

2) In Occidente

Durante il secolo XIX, la sentenza del voto assoluto di verginità emesso da Maria SS. prima di contrarre matrimonio con S. Giuseppe, non solo è comune, ma è ammessa da quasi tutti i Teologi (cfr. Lépicier, A., O.S.M., Tractatus de B. V. Maria Matre Dei, III ed., Parigi, 1913, p. 449s.).

19) NEL SECOLO XX

1) *In Oriente*

Continua la professione della perpetua verginità di Maria.

Fra i teologi ortodossi di oggi, merita speciale menzione GIORGIO FLOROVSKII, il quale ha egregiamente illustrato la perfetta verginità di Maria (nell'opera: «The Ever Virgin Mother of God», presso Mascall E. L., The Mother of God. A symposion by Members of the Fellowschip of St Alban and St Sergius, Westminster 1949).

Il Florovskii asserisce che la perpetua verginità di Maria appartiene alla fede, godendo essa dell'autorità della Chiesa universale ed essendo stata raccomandata in termini espliciti dal Concilio Ecumenico V (1. c., p. 51). Rileva inoltre come la verginità del corpo non sia l'elemento precipuo della verginità di Maria. «Probabilmente - dice Florovskii - l'intima essenza della sua (di Maria) peculiare dignità è contenuta nella sua "perpetua verginità". Essa è la

432

Vergine. Orbene, la verginità non è soltanto un certo stato del corpo, una certa cosa fisica in quanto tale. Prima di tutto essa è una intrinseca e spirituale disposizione di spirito, la quale non necessariamente va confusa con lo stato del corpo che, assolutamente parlando, può essere privo di ogni importanza. Il titolo Sempre-Vergine significa, indubbiamente, molto più che una mera disposizione "fisiologica". Non si riferisce soltanto al parto della Vergine. Non importa soltanto l'esclusione di qualsiasi posteriore relazione con l'uomo. L'integrità corporale è soltanto segno esterno della purità interna». Essere «Ancella del Signore» significa precisamente essere Sempre-Vergine» (l. c., p. 60-61).

«Questa - dice P. Gordillo - è, se non erro, la germana e la retta sentenza dei Bizantini e degli Slavi» (op. cit., p. 184).

È da rilevare tuttavia che il celebre teologo ortodosso Sergio Bulgakov, abbandonando la tradizionale sentenza, ha dato una singolare spiegazione alla verginità di Maria, criticata dagli Ortodossi conservatori (cfr. Spacil Th., S.J., De theologicis conceptis et doctrinis prof. Sergii Bulgakov, in «Orientalia Christiana» n. 43 [1928] p. 200-201). Secondo il Prof. Bulgakov, non vi sarebbe alcun miracolo sia nel concepimento verginale sia nel parto verginale (senza violazione della integrità), perché sarebbero del tutto naturali (non già miracolosi), ossia, sarebbero secondo le leggi indite dal Creatore alla natura umana. Gli uomini infatti, secondo lui, nello stato in cui furono da Dio creati e collocati nel Paradiso terrestre, avrebbero generato in modo asessuale; per cui l'attuale modo di generare suppone un difetto naturale (cfr. Gordillo M., op. cit., p. 183). Ciò posto, la verginità, secondo Bulgakov, è qualcosa del tutto propria di Maria, è la sua stessa natura, che essa non può perdere. La ragione per cui Ella sola ha concepito ed ha partorito senza un padre umano, è la discesa dello Spirito Santo il quale manifestò in sé il Verbo e riempì Maria (ibid.).

2) In Occidente

Dopo la strana sentenza del Mitterer e per lo più come reazione alla medesima, si sono moltiplicati gli studi sulla perpetua verginità di Maria e, in modo particolare, sulla verginità «nel parto», compromessa dalla teoria Mittereriana.

433

La Società Mariana Spagnola, nel 1959, dedicava alla perpetua verginità di Maria l'annuale Settimana di Studi (l'Assemblea XIX, adunata in Madrid). I vari studi sono stati poi pubblicati nel volume «Estudios Marianos» 21 (1960).

Va poi ricordata, a questo proposito, una Lettera circolare della Suprema S. Congregazione del S. Ufficio agli Ordinari dei Religiosi (in data 27 luglio 1960), nella quale si asseriva: «questa Suprema Sacra Congregazione ha dovuto ripetutamente constatare, con profonda preoccupazione, che si pubblicano lavori teologici nei quali il delicato argomento della verginità «in partu» di Maria SS. è trattato con deplorevole crudezza di espressione e, quel che è più grave, in aperto dissenso con la tradizionale dottrina della Chiesa e con il pio senso dei fedeli. Nella Congregazione Plenaria di Feria IV, 20 c. m., è sembrato pertanto necessario agli Em.mi Padri del S. Offizio, per la loro gravissima responsabilità di tutelare il sacro deposito della dottrina cattolica, di disporre che per l'avvenire sia vietata la pubblicazione di simili dissertazioni concernenti l'accennato problema» (cfr. «Marianum», 23 [1961] p. 336).

Per parlare della Vergine occorre usare parole verginali.

III. L'indagine teologica sulla perpetua Verginità di Maria

Si può asserire che tutti i principi mariologici - quello primario e quelli secondari - esigono, in un certo modo, la perpetua verginità di Maria.

1. IL PRIMO PRINCIPIO DELLA MARIOLOGIA ESIGE LA PERPETUA VERGINITA' DI MARIA

La maternità universale di Maria (la maternità, cioè, verso Cristo e verso i Cristiani) esigeva la verginità di Maria «prima del parto», «nel parto» e «dopo il parto».

1) La maternità verso Cristo l'Uomo-Dio esigeva in primo luo-

434

go, e principalmente, la verginità «prima del parto». Esiste, infatti, un innegabile nesso tra la maternità divina e il concepimento verginale dell'uomo Dio, nesso comunemente espresso con quella lapidaria espressione di S. Bernardo: «un Dio non poteva nascere se non da una vergine, e una Vergine non poteva generare se non un Dio» (Super «Missus est», II, PL 183, 61).

Che tra la maternità divina e il concepimento verginale esista, di fatto, un nesso estrinseco, ossia, un nesso voluto ab aeterno da Dio, è cosa innegabile e da tutti ammessa. Il Verbo incarnato, di fatto, ha voluto essere concepito da una Vergine, e perciò in Lei, maternità e verginità, per libera disposizione divina, si sono trovate necessariamente congiunte. Ma oltre a questo nesso estrinseco, o di fatto, non è mancato chi ha voluto vedere, tra la maternità divina e la verginità, un nesso intrinseco, un nesso cioè fondato su base ontologica, ossia, sulla natura stessa della maternità divina e del concepimento verginale. Tra i sostenitori di un nesso intrinseco vi è il P. Bover il quale, in un suo studio, ha affermato che «la grazia della verginità trascendente [una verginità ben distinta da quella comune a tutte le vergini] orientando la generazione verginale alla produzione del Figlio di Dio, può chiamarsi, in senso reale, grazia della divina maternità in quanto divina» (Como conciben los Santos Padres al misterio de la divina maternidad. La virginidad clave de la maternidad divina. In «Est. Mar.» 8 [1949] p. 185-256).

Per provare questa sua tesi, P. Bover adduce due argomenti: uno di indole positiva (adducendo quasi 300 testi di Padri e di Teologi, non di rado interpretati in modo assai soggettivo) e l'altro d'indole speculativa (di ordine filosofico-teologico).

Altri, negano un tale nesso intrinseco, e tra questi vi è il P. Sola, S.J. (Relaciones entre la virginidad y la maternidad divina a la luz de la tradici6n, in «Est. Mar.», 21 [1960] p. 324-371) e il Sac. A. Briva (La expression tradicional «nec alius partus Virginis nisi Deus nec alia Mater Dei nisi Virga», in «Est. Mar.», [1960] p. 373-389).

Che dire? ... Noi incliniamo ad ammettere un vero e proprio nesso intrinseco tra la verginità di Maria e la sua divina maternità. La divina maternità, nel pensiero dei Padri, è la ragione per la quale Dio ha voluto che Maria fosse vergine. I Padri, perciò, pongono un certo nesso o esigenza intrinseca fra la verginità e la mater-

435

nità divina. Così, per es., lo Ps.-Atanasio scriveva: «Se (Maria) non è Madre di Dio, non poté neppure essere sempre vergine» (Sermo in Nativitate Christi, PG 28, 269 b); invertendo i termini, si può dire: «Se (Maria) non fosse vergine, non fu neppure Madre di Dio». S. Prodo di Costantinopoli asserisce: «Se la Madre non fosse stata sempre vergine, certamente non sarebbe stato che un puro uomo quello che nacque da Lei». «Se Cristo non fosse altro che uomo, come poté la santa Vergine rimanere vergine dopo il parto? ...». «[Cristo] dimostrò di essere uomo nascendo da una donna; e dichiarò di essere Dio, nascendo senza concorso di uomo e conservando vergine la Madre sua» (PG 6.5, 683, 846, 867). Ma colui il quale ha affermato con maggior vigore il nesso intrinseco tra maternità divina e verginità trascendente, è indubbiamente S. Gregorio di Nissa. Egli - secondo il P. Gordillo - insegna che la verginità, nel suo significato più ampio e completo di «purezza immacolata e imperitura dell'essere», è propria di Dio il quale la comunica all'Umanità assunta dal Verbo con la pienezza della immunità dalle passioni e dalla corruzione in virtù dell'unione ipostatica. Però questa stessa

verginità, la più eccelsa, del Dio-uomo richiede che il principio della sua generazione temporale sia vergine, con verginità totale, non solo nello Spirito Santo e nella Virtù dell'Altissimo, ma anche in Colei che è stata eletta per essere vera Madre di Dio, e soltanto in Lei. Questa singolare verginità di Maria, preservandola da ogni passione, La rende immune da ogni peccato, e conferendole l'incorruzione, La conserva integra nel concepimento, nel parto e dopo il parto, e nella stessa morte. In altre parole: la verginità di Maria, necessariamente reclamata dalla sua condizione altissima di Madre di Dio, reclama, a sua volta, tutti gli altri privilegi propri dell'anima e del corpo di Maria SS. (Gordillo M., S.J., La virginidad transcendente de Maria Madre de Dios en S. Gregorio de Nisay en la antigua tradici6n de la Iglesia, in «Est. Mar.» 21 [1962] p. 117-1.55).

La ragione fondamentale di ciò va ricercata - così a me sembra - nella relazione trascendentale di Maria SS. a Cristo, di modo che Maria SS. non sarebbe neppure esistita se non avesse dovuto essere Madre di Cristo. Orbene, la relazione è il rapporto di una cosa ad un'altra. Se questo rapporto è essenziale ed intrinseco, si ha la relazione trascendentale (mentre se il rapporto è solo accidentale ed estrinseco, si ha la relazione predicamentale). Ciò

436

posto, come tutta l'esistenza di Maria SS. è intrinsecamente ed essenzialmente ordinata a Cristo, così la potenza generativa di Lei è tutta essenzialmente ed intrinsecamente ordinata a Cristo. Per il concepimento del Dio d'infinita purezza, era indispensabile il concepimento più perfetto e più santo che fosse stato possibile: cosa che si verifica solo nel concepimento verginale, non già in quello comune (a causa della concupiscenza che inevitabilmente vi si frammischia).

Per questo, ossia, a causa di questo nesso intrinseco tra la maternità divina e il concepimento verginale, la storia dei dogmi dimostra che, dagli Ebioniti del secolo I fino ai modernisti del secolo XX, gli avversari della divinità di Cristo furono anche avversari del concepimento verginale di Maria, e viceversa. Il concepimento verginale è e rimane solo impossibile per coloro i quali non ammettono l'incarnazione del Figlio di Dio.

Il concepimento verginale, oltreché dalla maternità di Maria SS. verso Cristo (maternità corporale), è reclamato anche dalla maternità verso i cristiani (maternità spirituale). Il concepimento corporale di Cristo, infatti, era per sé stesso ordinato al concepimento spirituale di tutti i Cristiani (membri del Cristo Capo). Ciò posto, era conveniente che il concepimento verginale di Cristo fosse come il tipo e il modello del concepimento dei Cristiani, i quali, come figli di Dio, sono nati «non per volontà della carne, né per volontà dell'uomo, ma di Dio» (Gv.1,13). «Fu necessario - dice S. Agostino - che il nostro Capo nascesse, per un insigne miracolo, da una Vergine, per significare come anche noi, sue membra, siamo rinati spiritualmente dal seno verginale della santa Madre Chiesa» (De virginitate, cap. 6, PL 40, 599) e di Maria. In tal modo il Cristo totale - Capo e membra - è insieme fiore e frutto della feconda e trascendente verginità di Maria. Questa verginità trascendente si trova in intima relazione col mistero della maternità sia verso Cristo (Capo) sia verso i Cristiani (membra). La sua donazione «totale» (di Maria) a Dio, La dispone a dar vita sia al Capo (Cristo) che alle membra (i Cristiani). Ed è per noi causa di ineffabile dolcezza incontrare, insieme a Cristo nostro Capo, alle origini della nostra vita soprannaturale, il candore, il calore e il profumo del grembo liliale della Madre comune.

2) La maternità verso Cristo e verso i Cristiani, oltre alla verginità «prima del parto», esigeva anche la verginità «nel parto».

437

La maternità verso Cristo, innanzi tutto. «Egli - dice S. Ambrogio - è il Figlio di Dio ... l'Incorruttibile, l'Immacolato. Riconosci dunque il mistero! Siccome la sua nascita, come Dio, era stata immacolata, la sua seconda nascita, come uomo, doveva essere attraverso la intatta

Vergine Maria. E se la sua prima nascita era stata così gloriosa, la seconda non avrebbe potuto essere avvilente. La Vergine Maria - conclude - ha generato Colui che era stato generato dalla verginità della Divinità» (De Natale Domini, 6, 7, PL 17, 637). L'emanazione del Verbo Incarnato dall'intatto grembo materno viene qui posta in confronto con l'emanazione del Verbo dall'intatto grembo paterno di Dio. Un'altra analogia la trova l'Angelico nel modo con cui il verbo dell'uomo (la sua parola) emana da noi, e il Verbo di Dio emana da Maria. Il verbo dell'uomo emana dall'uomo «senza ledere il suo intimo, ed esce senza danneggiarlo». Altrettanto dovette fare il corpo del Verbo di Dio: «Era necessario che venisse dato alla luce da un grembo verginale» (S. Th., III, q. 28, a. 2). S. Tommaso si appella ad un discorso che fu tenuto nel Concilio di Efeso, nel quale discorso veniva usata la stessa analogia: «Come la nostra parola (il verbo dell'uomo) allorché viene pronunziata, non infrange il nostro spirito, così il Verbo Incarnato di Dio; nella sua nascita, non infranse la verginità della madre» (Synodus Ephesina, P. III, c. 9, Mansi, Conc, Coll., V, 187; Theodotus Ancyranus, homil. I in Natalem Salo., PG-77, 1349).

Un altro fondamento del parto verginale è costituito dalla maternità spirituale verso i Cristiani, ossia, dal fine redentivo e salvifico dell'Incarnazione del Verbo, quale nuovo Capo dell'umanità: «Poiché Egli - così ha rilevato S. Tommaso - è venuto a rinnovare la nostra corruzione, non sarebbe stato conveniente che, nel nascere, avesse infranto (corrotto) la verginità di sua madre. Per questo S. Agostino, in un suo discorso natalizio, dice: «Non sarebbe stato giusto che con la Sua nascita fosse stata distrutta una integrità, perché Egli è venuto per sanare ciò che era stato distrutto» (Serm. 121, suppositizio, tra le opere di S. Agostino, PL 39, 1988)» (S. Th. III, q. 28, a. 2). Anche qui la maternità divina e il parto verginale si danno la mano e si reclamano a vicenda. «Egli - così esprimeva S. Cirillo d'Alessandria questo rapporto di reciprocità - è nato in una maniera degna di Dio» (Apologeticus pro quod. cap, Anatbem, 1, 161, PG 76, 319-322).

438

3) La maternità verso Cristo e verso i Cristiani, in terzo luogo, esigeva la verginità «dopo il parto».

L'esigeva la maternità verso Cristo. Cristo, infatti, come è figlio unico, in Cielo, del suo Padre celeste, così doveva essere figlio unico, in terra, della sua madre terrena. Il seno verginale di Maria, consacrato dalla generazione verginale dell'Uomo-Dio, non poteva essere profanato dalla generazione di un puro uomo. Tanto più che Cristo, vero Figlio di Dio, da solo, vale incomparabilmente più di tutti i figli degli uomini presi insieme.

Esigeva la verginità «dopo il parto» anche la maternità spirituale verso i Cristiani. In che modo infatti Maria SS. avrebbe potuto essere modello supremo di purezza verginale pei suoi figli, vera Regina delle vergini, se, dopo che Gesù aveva prodigiosamente rispettato la sua verginale purezza, Ella, volontariamente, avesse rinunziato alla medesima?

Il primo principio della Mariologia, quindi, ossia, la maternità universale (sia verso Cristo sia verso i Cristiani) esigeva la perpetua verginità di Maria. «In tal modo - ha scritto saggiamente P. H. Nicolas - la verginità di Maria, lungi dal contrariare la sua duplice maternità - maternità divina, che è la sua ragione di essere soprannaturale, maternità spirituale, che è la sua funzione nei riguardi degli uomini, - assicura all'una e all'altra la sua piena fioritura. Nello stesso tempo, essa ne riceve un nuovo lustro» (op. cit., p. 76).

Ma non basta. Ha rilevato giustamente lo stesso P. H. Nicolas (op. cit., p. 73) che il mistero della perpetua verginità di Maria può fornire la soluzione della difficoltà principale sollevata dalla maternità spirituale di Maria verso gli uomini. La verginità perpetua infatti elimina radicalmente tutti quegli ostacoli che impediscono ad una madre ordinaria di essere la socia del suo figlio nelle sue opere, poiché una tale maternità spirituale comporta il sacrificio volontario di una maternità umana. In Maria sola, infatti, la verginità è andata a sfociare in una maternità divina, la quale non impedisce affatto la perfetta associazione della Madre al Figlio e all'opera

redentrice di Lui, associazione che è il fondamento della maternità spirituale di Maria verso gli uomini.

Quali sono, infatti, gli ostacoli che impediscono a una madre ordinaria di associarsi pienamente al suo figlio e all'opera di lui? Il primo ostacolo è questo: una madre ordinaria è di già associata

439

ad un altro uomo, al padre cioè di suo figlio, e perciò non può associarsi a lui completamente, ossia, ha il cuore diviso tra il marito ed il figlio. E anche nel caso che la vedovanza avesse tolto un tale ostacolo, rimane sempre che la donazione che ella può fare di se stessa al figlio, per quanto questa possa essere generosa, viene in seconda linea, e non è mai, non potrà essere mai la donazione di tutto il suo essere, avendolo essa già donato al marito e perciò non lo può più donare totalmente al suo figlio.

Un altro ostacolo (o, piuttosto, un rafforzamento del primo ostacolo) è costituito dal fatto che la madre ordinaria non può essere, in modo completo, la socia, la compagna del suo figlio, perché costui, normalmente, cercherà un'altra donna per associarla alla sua vita, secondo quel detto biblico: «l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna, e formano una carne sola» (Gen. 2, 24), ossia, un corpo solo, una sola persona morale. «La sola eventualità di questa evoluzione morale - dice P. Nicolas (op. cit., p. 75) - è sufficiente per impedire che la madre e il figlio siano completamente l'uno per l'altro». Sono ben note le tragedie di gelosia tra la suocera e la nuora allorché una madre, animata da un amore «possessivo», non accetta quella normale legge di natura secondo la quale il figlio, quanto più diventa uomo, tanto più si allontana da lei. Ed anche allorché un figlio, in forza del voto di verginità, esclude l'eventualità di fare entrare una donna nella sua vita, ciò avviene non già perché il figlio possa lasciare un tale posto alla madre, ma per consacrare se stesso in modo perenne e totale a Dio.

Orbene, ciò che si dice di una madre ordinaria, non si può dire di una vergine-madre. La verginità di Maria, eliminava radicalmente le due difficoltà che si oppongono, in una madre ordinaria, alla sua perfetta associazione al figlio e all'opera di lui, e perciò, alla rigenerazione soprannaturale dell'umanità alla vita soprannaturale della grazia. Maria SS., infatti, non solo non si è mai donata ad un uomo, ma fin dal primo svegliarsi della ragione in Lei, si era totalmente consacrata al suo Figlio, che era anche suo Dio.

Non basta. A questa Madre verginale, unica, e al suo Figlio divino, non manca neppure il mutuo consenso richiesto per associare perennemente due persone alla stessa vita e alla stessa opera. La persona del Figlio, infatti, essendo Dio, preesisteva alla Madre (in quanto Dio), e le domanda (per mezzo dell'Angelo) il consen-

440

so per diventare sua Madre e sua Socia nell'opera della salvezza. Questo consenso vien dato, e l'associazione di Maria a Cristo (alla sua persona e all'opera sua) viene stabilita. Ella, come «Ancella del Signore», si mette completamente e perennemente al servizio del suo divin Figlio. «Per la ragione stessa del carattere verginale della maternità divina - ha concluso P. Nicolas, op. cit., p. 76 - se il Cristo stesso si è scelto fra gli uomini un "aiuto simile a lui": per compiere con Lui l'opera redentrice e restituire la vita al mondo, questo aiuto non può essere che sua Madre, poiché Egli se l'è associata facendola sua Madre nel modo più completo con cui poteva e voleva associarsi una semplice creatura».

2. TUTTI I PRINCIPI SECONDARI DELLA MARIOLOGIA ESIGONO LA PERPETUA VERGINITA' DI MARIA

1) L'esige il principio di singolarità trascendente

La verginità nel concepimento e nel parto è indubbiamente un miracolo, un grande miracolo, un singolare miracolo: singolare perché si è verificato unicamente in Maria. Ma ... quale cosa non è in Lei singolare? ... Data la sua missione singolare, Ella non poteva non avere privilegi singolari. Data perciò la sua missione singolare, Maria SS. non poteva non essere la «Vergine singolare», una vergine cioè che trascende incomparabilmente tutte le altre vergini, a causa della sua perpetua verginità unita alla maternità.

2) L'esige il principio di convenienza

Era infatti non solo conveniente ma anche sommamente conveniente che la Madre di Dio fosse vergine perpetua, totalmente e perennemente consacrata a Lui. È una convenienza, questa, il cui opposto appare del tutto sconveniente, e perciò impossibile. Un Dio - ripetiamo - non poteva essere concepito e nascere in modo conveniente, se non da una Vergine; e una Vergine non poteva concepire e dare alla luce, in modo conveniente, se non un Dio. Era infatti conveniente che Dio, purezza assoluta, infinita, non fosse circondato che da un perenne alone di liliale purezza.

441

3) L'esige il principio di eminenza

Gesù, sposo divino, il quale si pasce tra i gigli, è stato anche il «Seminator castitatis», il Seminatore della castità nel mondo. E da questa sua semina divina è germogliata una fioritura di vergini che lo seguono, felici di appartenere totalmente e perennemente a Lui solo. Orbene, la Madre sua non poteva e non doveva essere meno di tutte queste vergini; dovette anzi superarle tutte in modo impareggiabile, poiché in forza del principio di eminenza, Ella dovette possedere in modo eminente tutto ciò che di bello, di buono, di perfetto si trova sparso negli altri, ossia, Ella doveva essere la Regina delle vergini, la Vergine per antonomasia.

4) L'esige, infine, il principio di analogia o somiglianza con Cristo

Cristo, infatti, è il «Vergine» per antonomasia. Ne segue perciò che la sua SS. Madre debba essere la «Vergine» per antonomasia. Rilevò ciò, fin dal secolo III, Origene, allorché disse che Maria è capo e modello di vita verginale per le donne, come Gesù lo è per gli uomini: «Io - dice Origene - credo ragionevole affermare che quanto alla purezza propria della castità, Gesù fu la primizia degli uomini e Maria delle donne. È dà empi infatti attribuire ad altri le primizie della verginità» (Comm. in Matth., X, 17, PG 13, 878 a).

Bibliografia 441-452

(Omessa)

I.

L'ASSUNZIONE DI MARIA SS.

Il Concilio Vaticano II ha insegnato, in modo sintetico, che «l'Immacolata Vergine ... finito il corso della sua vita terrena, fu assunta alla celeste gloria in anima e corpo, e dal Signore esaltata quale Regina dell'universo, perché fosse più pienamente conformata col Figlio suo, Signore dei dominanti (cfr. Apoc. 19, 16) e vincitore del peccato e della morte» (n° 59).

Per ulteriori e più ampie delucidazioni, il Concilio rimanda il lettore alla Costituzione Apostolica «Munificentissimus Deus» con la quale Pio XII definì l'Assunzione della Vergine dogma di fede.

È bene rilevare subito che anche il privilegio dell’Assunzione di Maria in anima e corpo alla gloria del Cielo si ricollega alla storia della salvezza, poiché è il pieno trionfo, in Maria sua Socia, della grazia salvatrice di Cristo (essendo Ella stata redenta in modo più sublime) ed è insieme la glorificazione anticipata del membro più nobile della Chiesa, segno e pegno della piena glorificazione degli altri membri.

Con l'Assunzione della Vergine in anima e corpo alla gloria del Cielo, il più abissale mistero di grazia si mutò nel più abissale mistero di gloria.

Preliminari

1. LA NOZIONE PRECISA DELL'ASSUNZIONE

Passiamo brevemente in rassegna le quattro cause dell’Assunzione, come risultano dalla definizione dogmatica.

1) Il «soggetto» (o causa materiale) dell'Assunzione è la persona della Madonna, ossia, è il composto umano (anima e corpo); e perciò non è né l'anima, né il corpo presi separatamente.

2) L'«oggetto» preciso (o causa formale, l'elemento essenzia-

452

le) dell'Assunzione consiste nella traslazione o presenza di Maria SS., in anima e corpo, alla gloria del Cielo, al termine della sua vita terrena. Mentre quindi gli altri, al termine della loro vita terrena, vengono glorificati solo quanto all'anima, e debbono attendere fino alla fine del mondo la glorificazione del corpo, la Vergine venne glorificata subito, al termine della sua vita terrena, e quanto all'anima e quanto al corpo. Questo, e solo questo, è l'oggetto preciso, la causa formale, ossia, l'elemento essenziale, quello che costituisce la nozione precisa del privilegio dell'Assunzione di Maria Santissima1. A differenza della formula di definizione dell'Im-

---

1 Prima della definizione dogmatica dell'Assunzione e della Costituzione Apostolica «Munificentissimus Deus» di Pio XII, vi era, sulla nozione stessa dell'Assunzione, una discreta varietà di sentenze.

Secondo alcuni, l'Assunzione consisteva essenzialmente nella risurrezione anticipata, la quale includeva, come presupposto essenziale, la morte di Maria SS. (Così, per es., il Card. Lépicier, Tractatus de B. M. Virgine, ed. 5, Roma, 1926, p. 300; seguito da molti altri).

Secondo altri, al contrario, l'Assunzione consisteva, essenzialmente, nel fatto che la Vergine, dopo la sua dipartita dalla terra, si trovò viva in Cielo nel suo corpo e nella sua anima glorificati (Così, per es., il P. Jugie, La mort et l'Assomption ..., p. 3; seguito da molti altri). In questa seconda sentenza si prescinde completamente dalla morte.

Altri, infine, nell'intento di conciliare, in qualche modo, le due suddette sentenze, proponevano una specie di sentenza intermedia, facendo alcune distinzioni, vale a dire: 1) Alcuni distinguevano fra l'Assunzione considerata in astratto e l'Assunzione considerata in concreto e dicevano: se l'Assunzione viene considerata in astratto, essa può prescindere dalla morte e risurrezione; se invece viene considerata in concreto (quale cioè è stata tramandata dalla tradizione), essa include la morte e la risurrezione (così, per es., Bittremieux, in «Eph, Theol. Lov.», 8 [1931] p. 468); 2) altri distinguevano, nell'Assunzione, l'oggetto essenziale dall'oggetto integrale, e dicevano: l'oggetto essenziale dell'Assunzione si limita alla sola glorificazione dell'anima e del corpo; l'oggetto integrale invece si estende anche alla previa morte e risurrezione.

La definizione dogmatica del 1° novembre 1950 ha messo a posto le cose determinando la nozione dell'Assunzione (come era stata proposta dalla seconda sentenza).

Dopo la definizione, il P. E. Sauras O. P., per mantenere la sua sentenza (la prima, quella proposta dal Card. Lépicier), si vide costretto a distinguere fra nozione dogmatica e nozione teologica dell'Assunzione, e a dire che la morte e la risurrezione di Maria, quantunque non rientrino nella «nozione dogmatica», rientrano tuttavia nella «nozione teologica» dell'Assunzione (cfr. SAURASE., En torno a la Teologia de la muerte de la Santisima Virgen. Contestaciòn al P. Roschini, in «Ephem. Mar.» 2 [1952] p. 252 s.). Ma è necessario tener presente che l'analogia tra i misteri della vita di Maria e i misteri della vita di Cristo si ribella a tale distinzione. Nella vita di Cristo, infatti, la morte, la risurrezione e l'ascensione al Cielo sono tre misteri ben distinti, con ragioni formali diverse, di modo che l'uno non ~uò dirsi parte - sia essenziale, sia integrante dell'altro. Altrettanto i

453

macolata Concezione, nella formula di definizione dell'Assunzione, non si dice che si tratti di un privilegio «singolare».

La definizione dell'Assunzione fatta da Pio XII, volutamente, intenzionalmente, prescinde dalla spinosa questione della morte o non morte di Maria. Presa quindi in se stessa, una tale definizione non si può portare né in favore della morte né in favore della non-morte della Vergine. Se non si ammette la traslazione immediata di Maria SS. alla gloria del cielo (senza previa morte e risurrezione), sorgono varie questioni, e cioè: quanto tempo l'anima di Maria rimase separata dal corpo? Tre giorni (come ritengono molti), un istante (il Card. Lépicier), 16 giorni (S. Brigida), 40 giorni (S. Elisabetta di Schonau), 206 giorni (la chiesa siriaca)? ... Dove rimase l'anima separata dal corpo? ... In terra? ... Nel cielo? ... Negli inferi? ... Son tutte questioni insolubili: «ignoramus et ignorabimus».

Non è mancato chi, seguendo una via di mezzo, ha tentato di conciliare le due opposte sentenze: la morte (tenuta dai più) e la non-morte (tenuta dai meno). Secondo questa sentenza conciliativa, l'Assunzione della Vergine sarebbe avvenuta mediante un'estasi suprema soprannaturale, la quale comporterebbe, con l'astrazione dell'anima dai sensi, una certa separazione dell'anima dal corpo (rimasto come morto), senza però comportare la corruzione

della morte (ossia, la separazione dell'anima dal corpo) e la conseguente riduzione alla putredine e alla cenere2.

In tal modo si concilierebbe la morte con la non-morte di Maria SS. e verrebbe accreditata la sentenza, molto diffusa, che la Vergine sia trapassata in una estasi d'amore (cfr. Berti C., O.S.M., La «Munificentissimus Deus» di Papa Pio XII, Roma 1961, p. 132-

---

deve asserire della morte [nella ipotesi che sia avvenuta], della risurrezione e dell'Assunzione al Cielo di Maria. Ciascuno di questi tre distinti misteri ha un oggetto formale proprio, e perciò una «nozione teologica» propria (la quale, nel mistero dell'Assunzione, coincide perfettamente con la «nozione dogmatica»).

In altri termini: l'Assunzione è parallela all'Ascensione; ma l'Ascensione dì Cristo non ha affatto, come parti essenziali o integranti, la sua morte e la sua risurrezione. Anche il mistero parallelo dell'Assunzione, perciò, non ha affatto, come parti essenziali o integranti, la morte e la risurrezione di Maria (nell'ipotesi, naturalmente, che fossero realmente avvenute).

2 S. Teresa confessa di non sapere se, durante certe estasi o rapimenti o voli dello spirito (distinto, a quanto sembra, dall'anima), l'anima rimanga o no unita al corpo (cfr. Castello interiore, Mansione sesta, cap. 5). Asserisce inoltre che, durante l'estasi il corpo può rimanere come esanime, come morto, e non respirare più etc. (ibid. Mansione quarta, cap. 1 (cfr. Vita, cap. 20).

135). Comunque, tutti sono d'accordo nell'escludere la Madonna dalla sorte comune ai discendenti di Adamo.

3) L'«Autore» (o causa efficiente) del privilegio dell'Assunzione corporea di Maria SS. è Dio stesso, il quale volle concedere alla sua SS. Madre, per varie ragioni (che esporremo) anche questo insigne privilegio.

4) Lo «Scopo» (o causa finale) dell'Assunzione corporea fu la suprema glorificazione dell'«Immacolata Madre di Dio e sempre Vergine Maria», e, in modo particolare, il «supremo coronamento dei suoi privilegi».

2. ERRORI SULL'ASSUNZIONE

1) Nel secolo VII, negò l'Assunzione un certo ADAMANNO (+704). Dopo aver accennato, nella Valle di Giosaphat, al «sepolcro vuoto nel quale un tempo la Vergine SS. riposò», aggiungeva che «nessuno, come è stato tramandato, può sapere con certezza come, quando e da chi il suo corpo sia stato tolto da quel sepolcro e dove aspetti la risurrezione» (De locis sanctis, L. I, c. 12, CSEL., 59, 240).

2) Nel secolo VIII, ALCUNI SPAGNOLI DELLE ASTURIE affermavano che la Vergine era morta come tutti gli altri, e il suo corpo attendeva ancora nel sepolcro la risurrezione (cfr. PL 99, 1235c).

3) Nel secolo XIX, IGNAZIO DOLLINGER, qualificò come «leggenda» la verità dell'Assunzione (cfr. Janus [Dollinger], Der Papst und das Konzil, Leipzig, 1896, p. 37).

4) Poco prima della definizione dogmatica dell'Assunzione, I PROTESTANTI sollevarono vivaci proteste contro la medesima (cfr. Cavalli F., Echi del dogma dell'Assunzione tra i Protestanti, in «Civ. Catt.», a. 1951, vol, I, p. 31-46).

5) Dopo la definizione dogmatica dell'Assunzione, non sono mancate le recriminazioni sia da parte dei PROTESTANTI (cfr. Bea A., La definizione dell'Assunta e i Protestanti, in «Echi e commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione», Roma, 1954, p. 75-82) ed anche da parte di ALCUNI ORTODOSSI (cfr. Primi echi della definizione dell'Assunzione nell'Oriente, in «Unitas» 6 [1951] p. 67-105).

455

Recentemente, un certo GIOVANNI SCHACHTER, nel periodico cattolico «Mann in der Zeit» (agosto 1966, p. 22 s.), pubblicava un articolo dal titolo «Che dire dell'Assunzione di Maria?» («Wie steht es um Maria Himmelfahrt? ...), col sottotitolo: «Dobbiamo indagare criticamente se l'Assunzione di Maria si inquadri in modo atto nel paesaggio postconciliare, e se questa festa sia forse priva di ogni fondamento reale e credibile». Secondo il suddetto Schachter, «il corpo terreno» di Maria SS. starebbe ancora in questo mondo. L'anima di Maria, dopo la separazione dal corpo, si sarebbe unita non già al suo corpo terreno concreto, ma ad una materia distinta dal suo corpo terreno! ...

3. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Considereremo l'Assunzione attraverso:

I. l'insegnamento del Magistero Ecclesiastico

II. la Sacra Scrittura

III. la Sacra Tradizione

IV. l'elaborazione teologica.

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico

Come per l'Immacolata Concezione (nella Bolla dogmatica Ineffabilis Deus), così per l'Assunzione (nella Costituzione dogmatica Munificentissimus Deus), l'autorità della Chiesa, «colonna e base della verità» (I Tim. 3, 15) e del suo indefettibile Magistero ha il primo posto, e costituisce il punto di partenza.

La Costituzione Munificentissimus Deus (alla quale rimanda il Concilio Vaticano II), incomincia col rilevare la larghezza dei doni concessi da Dio a Maria. La Chiesa ha sempre riconosciuto questa divina liberalità e, attraverso i secoli, ha sempre più investigato la reciproca armonia di tali doni; ha investigato però in modo tutto particolare, nell'età nostra (principalmente a partire dalla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione) il privilegio dell'Assunzione, «strettamente connesso» con quello dell'Immacolata Concezione. Agli studi sul privilegio dell'As-

456

sunzione, si sono uniti i voti ardenti dei fedeli per la definizione dogmatica del medesimo: voti che manifestavano di già la comune fede della Chiesa in un tale privilegio. Tuttavia, per cerziorarsi ancora più d'una tale fede comune, Pio XII volle interrogare tutti i Vescovi (con

l'Enciclica Deiparae Virginis del 1° maggio 1946) pregandoli di manifestargli la propria fede e quella dei loro fedeli, nonché i loro desideri, relativamente all'Assunzione della Vergine in anima e corpo alla gloria del cielo. La risposta dei Vescovi fu pressoché unanime. In questa unanime risposta, Pio XII non ebbe difficoltà a vedere l'espressione del Magistero ordinario e universale della Chiesa, e perciò infallibile (a causa della continua presenza, nella Chiesa, di Gesù, Capo della Chiesa, con la quale costituisce un solo corpo). «Questo singolare consenso dell'episcopato cattolico e dei fedeli» (Bulla Ineffabilis Deus, Acta Pii IX, p. I, vol. I, p. 615) nel ritenere definibile, come dogma di fede, l'Assunzione corporea al cielo della Madre di Dio, presentandoci il concorde insegnamento del Magistero ordinario della Chiesa e la fede concorde del popolo cristiano, da esso sostenuta e diretta, da se stesso manifesta in modo certo ed infallibile che tale privilegio è verità rivelata da Dio e contenuta in quel divino deposito che Cristo affidò alla sua Sposa, perché lo custodisse fedelmente e infallibilmente lo dichiarasse (cfr. Conc. Vat., De fide catholica, c. 4). Il Magistero della Chiesa, non certo per industria puramente umana, ma per l'assistenza dello Spirito di verità (cfr. Io. 14, 26), e perciò infallibilmente, adempie il suo mandato di conservare perennemente pure ed integre le verità rivelate, e le trasmette senza contaminazione, senza aggiunte, senza diminuzioni... Pertanto, dal consenso universale del magistero ordinario della Chiesa, si trae un argomento certo e sicuro per affermare che l'Assunzione corporea della beata Vergine Maria al Cielo, - la quale, quanto alla celeste glorificazione del corpo virgineo dell'augusta Madre di Dio, non poteva essere conosciuta da nessuna facoltà umana con le sole sue forze naturali - è verità da Dio rivelata, e perciò tutti i figli della Chiesa debbono crederla con fermezza e fedeltà. Poiché, come insegna lo stesso Concilio Vaticano, "debbono essere credute per fede divina e cattolica tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o trasmessa oralmente o col suo ordinario ed universale magistero, propone a credere come rivelate da Dio"'» (cfr. Tondini A., Le Encicliche mariane, p. 609-611) 3.

457

II. L'Assunzione nella S. Scrittura

In nessun luogo della S. Scrittura è insegnata, in modo chiaro ed esplicito, l'Assunzione di Maria. Ed in ciò i teologi sono tutti d'accordo. Da ciò però non ne segue che la S. Scrittura sia completamente muta sull'Assunzione. Nella Costituzione dogmatica Munificentissimus Deus, infatti, si afferma che l'Assunzione è una «verità fondata sulla Sacra Scrittura» (cfr. Tondini A., Le Encicliche Mariane, p. 625). La suddetta Costituzione trova un fondamento biblico, per l'Assunzione, nel Protovangelo (Gen. 3, 15). Argomenta cosi: «Fin dal secolo II, Maria Vergine viene presentata dai Santi Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a Lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale che, come è stato preannunciato dal Protovangelo (Gen. 3, 15) si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato E SULLA MORTE, sempre congiunti negli scritti dell'Apostolo delle genti (cfr. Rom. cap. 5 e 6; I Cor. 15, 21-26). Per la qual cosa, come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e segno finale di questa vittoria, così anche per Maria la lotta che ha in comune col Figlio suo si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale: perché, come dice lo stesso Apostolo, "quando questo corpo mortale sarà rivestito dell'immortalità, allora sarà adempiuta la parola che sta scritta: è stata assorbita la morte nella vittoria" (3Cor. 15,54). In tal modo l'augusta Madre di Dio ..., generosa Socia del divin Redentore, che ha riportato un pieno trionfo sul peccato e sulle sue conseguenze, alla fine, come supremo coronamento dei suoi privilegi, ottenne di essere preservata dalla corruzione del sepolcro e, vinta la morte, come già il suo Figlio, di essere innalzata in anima e corpo alla gloria del cielo ...» (cfr. Tondini A., 1. c. p. 627).

In breve: Maria SS. fu associata a Cristo nella lotta e nella vittoria sul demonio e sulle opere di lui: il peccato e la morte.

---

3 In occasione della definizione dogmatica dell'Assunzione, alcuni autori i quali non hanno mai nascosto la loro simpatia per i modernisti, sono arrivati ad affermate che la Chiesa si era messa ad adorare ciò che aveva bruciato, avendo Essa installato nel cuore stesso del santuario la teoria modernistica della evoluzione oggettiva del dogma!... (cfr. Von Allmen J.-J., Marie, in «Vocabulaire Biblique», Neuchàtel 1954, p. 198a). Da quanto esporremo apparirà la perennità e l'immutabilità dell'insegnamento della Chiesa sull'Assunzione.

Come dunque aveva trionfato sul peccato mediante l'immacolato concepimento, così dovette trionfare anche sulla morte (sfuggendo, come Cristo, al suo dominio) mediante l'Assunzione corporea[4].

Nel Protovangelo quindi viene rivelato esplicitamente il trionfo totale di Maria (con Cristo e per Cristo) sul demonio e sulle opere di lui: il peccato e la morte. Ma se è rivelato esplicitamente il trionfo totale, ne segue che sia anche rivelata, implicitamente, come parte nel tutto, ciascuna di quelle due parti di cui si compone il trionfo totale, vale a dire, il trionfo sul peccato e sulla morte. Si ha quindi un'illazione immediata e non già un'illazione mediata, ossia, mediante un ragionamento (conclusione teologica). Nel trionfo totale sul demonio si inserisce il trionfo parziale contenuto in modo formale ed implicito nel trionfo totale. Se il tutto è rivelato in modo formale ed esplicito, la parte è rivelata in modo formale ed implicito (in termini, cioè, equivalenti).

III. L'Assunzione nella Tradizione

Il S. P. Pio XII, nel discorso tenuto immediatamente dopo la proclamazione dell'Assunzione come dogma di fede, asseriva che la sua voce, nel definire un tale privilegio, era «voce di secoli», come pure «grido dei secoli» era il grido che in quel luminoso mattino proruppe entusiasta dal petto della moltitudine oceanica nella vastità di quel «venerando luogo ..., approdo spirituale di tutte le genti» e, in quel momento, «fatto altare e tempio» dalla loro «traboccante pietà».

«Voce di secoli», dunque, la voce del Papa che proclama l'Assunzione; «grido di secoli» il grido di gioia uscito dal petto dei fedeli dinanzi ad una tale proclamazione: è quanto ci accingiamo a constatare.

---

4 È ben vero che anche i semplici fedeli sono associati alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte. Ma è anche vero che l'associazione di Maria a Cristo nel trionfo sul peccato e sulla morte è del tutto diversa da quella dei semplici cristiani. Mentre infatti, i semplici cristiani vengono liberati (pei meriti di Cristo Redentore), dal peccato, la Madonna fu da esso preservata; mentre i semplici cristiani muoiono e debbono attendere fino alla fine del mondo la risurrezione dei loro corpi, la Madonna, al termine stesso della sua vita terrena, è stata assunta in anima e corpo alla gloria del cielo.

È stato vivamente discusso (specialmente prima del 1° novembre 1950) se, nei riguardi dell'Assunzione, si possa parlare di una tradizione esplicita risalente all'età apostolica, o se si debba parlare, nei primi tre o quattro secoli, di una tradizione soltanto implicita (contenuta cioè in altre verità esplicitamente professate).

P. Otto Faller S. J., in una sua dotta dissertazione (contro il P. Jugie), concludeva che, allo stato attuale degli studi, se non si poteva ancora provare l'esistenza di una tradizione esplicita riallacciantesi agli Apostoli, rimaneva tuttavia «aperta» la «possibilità di una tale tradizione esplicita», e ciò particolarmente «per il fatto che il silenzio delle fonti fino ad oggi a noi note, non è già di cinque secoli [come asseriva il P. Jugie], ma di quasi due secoli, o due secoli e mezzo, dalla morte di S. Giovanni» iFaller O., S.J., De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis, Romae, 1944, p. 62).

Dopo una più accurata e più profonda indagine, a noi sembra che il silenzio delle fonti a noi note, nei primi tre o quattro secoli, debba dirsi molto più relativo di quanto sinora si sia creduto; conseguentemente, ci sembra molto probabile (non ancora certa) una tradizione esplicita sull'Assunzione corporea della Vergine risalente agli Apostoli 5.

1. NEL II SECOLO (6).

Nel parlare dell'Assunzione, è necessario distinguere - come ho già accennato - fra tradizione implicita e tradizione esplicita. La

---

5 La tradizione «esplicita» può essere considerata in sé stessa e nella sua manifestazione o estrinsecazione. È infatti ammissibile che, per ragioni puramente estrinseche e contingenti, una tradizione, pur esistendo in se stessa, non abbia lasciato traccia della sua esistenza esplicita. Noi qui prendiamo la tradizione esplicita nel secondo senso, ossia, nella sua manifestazione.

6 Secondo S. TEODORO STUDITA (759-826), il primo scritto sull'Assunzione corporea di Maria SS. risalirebbe alla fine del secolo primo, ossia, a S. Clemente Romano (88-97), terzo successore di S. Pietro. Nella sua «Catechesi cronica», lo Studita racconta: «Il giorno della santa Koimesis dell'immacolata Madre di Dio se capita di mercoledì o di venerdì, noi ci asteniamo dalla carne e dal formaggio per onorare il grande e tremendo prodigio di tale straordinario sonno. Allora, infatti, i santi Apostoli del Salvatore, come troviamo nei divini scritti di Clemente Romano, rimasero tre giorni interi presso il sepolcro, fino a che furono istruiti di tutto da un Angelo di Dio» (PG 99, 1701c). È degno di rilievo, nel testo riferito da S. Teodoro Studita, l'episodio dell'Angelo di Dio che viene a svelare agli Apostoli il mistero dell'Assunzione. È un episodio, questo, che non si trova in nessun apo-

prima può dirsi certa; la seconda, invece, può dirsi molto probabile.

L'Assunzione è implicita in alcuni principi esplicitamente insegnati dai Padri del II secolo, vale a dire: il principio di ricapitolazione, il principio di maternità piena di mistero e il principio di una verginità mirifica.

È implicita, l'Assunzione, nel principio di ricapitolazione, esplicitamente insegnato, nel secolo II, da S. Giustino (Dial. c. Tryph., PG 6, 709C-712a) e da S. Ireneo (Adv. Haer., III, 22, 3- 23, PG 7, 958b-960b; III, 23, 964b, V, 19, 1175a; V, 21, II, 70ac). Da questo principio si deduce che Maria, l'opposto di Eva, riparatrice delle rovine di Eva (il peccato, e, come pena del

peccato, la morte), non poteva essere travolta da quelle stesse rovine dalle quali Ella, con Cristo, doveva liberarci.

È implicita, l'Assunzione, nei principi di maternità piena di mistero e di una verginità mirifica esplicitamente insegnati, nel secolo II, dai santi Ignazio (Eph., 7, 2, PG 5, 649-50b s.; Epb,18, 2 e 19, PG 5, 660a), Giustino (Dial. c. Tryph., 84, 2, PG 6, 673b) ed Ireneo (Adv. Haer., III, 19, 2-3, PG 7, 940b-941b; III, 21, 951b; III, 21, 4, 952b-953a; III, 19, 1, 958c). Il corpo di Maria, consacrato con misteri così alti, così trascendenti - la maternità divina, la verginità portentosa - non poteva esser preda dello sfacelo della morte. La preservazione dalla corruzione del parto reclamava la preservazione dalla corruzione della morte.

Oltre a questa tradizione implicita, si può anche parlare, con molta probabilità (non già - ripeto - con certezza) di una tradizione esplicita che si riallaccia al tempo degli Apostoli.

Dall'apocrifo o pseudoepigrafo «Transitus beatae semper virginis Mariae» dello pseudo-Melitone di Sardi (sec. IV) veniamo a

---

crifo finora conosciuto. Questo fatto può essere indizio sia dell'antichità dello scritto clementino sull'Assunzione corporea, sia della sua quasi totale scomparsa fin dai primi secoli dell'era cristiana. Occorre rilevare tuttavia che l'autenticità della «Catechesi Cronica» non è fuori discussione (cfr. Hermann Ae., in «Fonti Codific. Canon. Orient.», Fasc. V, Serie II, p. 11, Typ, Vatic., 1939).

Negli «scritti» sia autentici, sia spuri che ci rimangono di S. Clemente Romano, non si trova nulla sull'Assunzione della Vergine. Lo scritto citato dallo Studita è andato smarrito. L'unica traccia - molto labile - si trova nell'accenno che ne ha fatto il suddetto Studita: «come troviamo ...». Sembra perciò che Egli avesse sotto gli occhi o lo scritto di S. Clemente, o qualche altro scritto che lo riportava. In ogni modo, il testo dello Studita serve per lo meno a rilevare l'antichità (la fine del I secolo) che al suo tempo si attribuiva all'Assunzione corporea della Vergine.

461

sapere che un certo Leudo Carino, eretico (il quale asseriva di aver vissuto «con gli Apostoli»), verso la metà del secolo II (7), compose un «Transito della Beata sempre Vergine Maria»8. Tutte le leggende fiorite successivamente sul tema dell'Assunzione, non sarebbero altro che amplificazioni di questo racconto primitivo9. In questo apocrifo primitivo l'eretico gnostico Leudo Carino mescolò tanti errori da renderlo «talmente empio, da ritenersi proibito, nella Chiesa di Dio, non solo il leggerlo, ma anche ascoltarne la lettura»10. Il famoso «Decreto Gelasiano» appella Leudo «discepolo

---

7 L'Abate Capelle ritiene che «on a de bonnes raisons» per piazzare il «Transitus» di Leudo «au milieu du 2e siècle» (La fète de l'Assomption dans l'histoire liturgique, in «Eph. Theol. Lov.» 3 (1926) p. 42). Secondo Teodoro Zahn (Acta Joannis, Erlangen, 1880, p. CXLVIII) Leudo incomincia ad apparire tra il 140 e il 160. Gli «Acta Joannis» attribuiti a Leudo, vengono denunziati dai Padri solo q partire dal sec. IV (cfr. Zabn, I. c., p. 195-218). Gli «Acta Joannis» pubblicati ifa T. Zahn sono un rifacimento eseguito (tra il 450 e il 500) dal cattolico palestinese pseudo-Procoro.

8 Ci si potrebbe chiedere se un tale «Transito della Beata sempre Vergine Maria» di Leudo Carino sia stato uno scritto a sé stante oppure abbia formato la prima parte degli Acta Ioannis,

ora perduta. Il Prof. C. Cecchelli sta per la seconda ipotesi, per questa ragione: gli «Acta Joannis» che ci rimangono narrano soltanto gli ultimi anni dell'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni. Sembra quindi assai ovvio pensare che Leudo Carino, in antecedenza, abbia narrato la storia degli anni precedenti, a cominciare dall'episodio dell'affidamento di Maria alle sue cure filiali (Giov. 19, 27). Ed è anche ovvio pensare che Leudo abbia trattato anche del transito di Maria SS. (Mater Christi, vol. III, p. 397-398).

P. Faller, invece, ritiene che il «Transito» composto da Leudo Carino sia un libro a sé stante, per questa ragione: lo pseudo-Melitone, nel Prologo del suo «Transitus», dopo aver parlato degli Atti degli Apostoli [Pietro, Giovanni, Andrea, Tommaso, Paolo] e degli errori in essi contenuti, passa a parlare, in modo distinto, del «Transito della sempre Vergine Maria» e degli errori che anche in esso erano contenuti. E conclude: «Se lo pseudo-Melitone, come appare, nel citare gli Atti degli Apostoli di Leudo, cita il vero libro di Leudo, da lui letto, non si può dubitare che egli - lo pseudo Melitone - citi il vero «Transito di Maria» di Leudo (op. cit., p. 56-57).

Comunque, si tratta di cosa accidentale: l'essenziale è che Leudo Carino, verso la metà del secolo II, abbia scritto un «Transito di Maria»; poco importa che sia stato uno scritto a sé stante o uno scritto facente parte di un altro.

Su Leudo Carino si veda Fabricius I. A., Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, Hamburgi 1719, p. 768 ss.; Leclercq, Leucius, in «Dict. Archéol. Chrét. et Lit.»; Erbetta M., Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. II. Atti e Leggende, Ed. Marietti 1966, p. 16-20.

9 «Les légendes de l'Assomption sont presque toutes des amplifications et travestissements d'un récit primitif dù à un certain hérétique Léucius» (Capelle, art. cit., p. 42).

10 «Nec solum sibi sufficere arbitratus est, verum etiam transitum beatae semper Virginis Mariae genitricis Dei ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere sed nefas sit audire» (cfr. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lip-

del diavolo» e annovera gli scritti di lui tra gli apocrifi da non riceversi (a causa degli errori in esso contenuti).

L'antichissimo scritto di Leudo Carino sul «Transito della Beata sempre Vergine Maria» è scomparso. Ha lasciato però alcune traccie in alcuni scritti posteriori, ossia, nel «Transitus Mariae» dello pseudo-Melitone di Sardi (sec. IV), nella vita di Maria» di Epifanio Monaco (sec, IX) e nella cosiddetta «Visione» sull'Assunzione attribuita a Cirillo di Gerusalemme.

Ha lasciato, innanzitutto, ampie tracce di sé nel «Transitus Mariae» dello pseudo Melitone. Costui infatti si propose di purgare dagli errori il «Transito della beata sempre Vergine Maria» dello pseudo Leudo Carino e perciò dovette necessariamente ritenere tutte le cose buone che si trovavano nello scritto errato di Leudo. La ragione fondamentale dell'incorruzione completa e della glorificazione del corpo della Vergine dopo la morte, è - come vedremo - la incorruzione verginale di Maria, non ostante la sua maternità: la stessa ragione fondamentale addotta da Leudo.

Ha lasciato tracce di sé (il «Transitus Mariae») anche presso Epifanio Monaco. Costui infatti ha fatto questa asserzione: «Nessuno poi mi rimproveri per il fatto che ho attinto da libri apocrifi o dagli eretici [allusione evidente a Leudo]: le testimonianze dei nemici infatti sono più efficaci, come asserisce Basilio il Grande». Descrive poi la fine della vita terrena di Maria in questi[11] termini: «gli Apostoli la posero nella tomba, ossia, nel Getsemani. E dopo poco tempo, dinanzi a coloro che erano presenti, il corpo si rese invisibile ai loro sguardi»[12]. Si tratta, evidentemente, di una scomparsa miracolosa. Siccome una tale finale non si trova in alcuno degli apocrifi conosciuti, è evidente che Epifanio la lesse presso Leudo Carino.

Il «nucleo» primitivo comune delle narrazioni dipendenti

---

siae, 1866, p. 124-136, Prologus; PG 5 1231-1232). Leudo confondeva il Padre col Figlio, negava la realtà dell'incarnazione del Verbo, la liceità del matrimonio e ammetteva due dii, uno buono ed uno cattivo. Lo pseudo-Melitone confuta tutti questi errori.

11 «Neque vero si quid ex apocryphis libris, aut ex haereticis deprompserimus, nos quisquam redarguat: «inimicorum enim testimonia fide sunt digniora, ut magnus ait Basilius» (PG 120, 187h).

12 «... posuerunt eam (Apostoli) in monumento: nempe in Getsemani, Et post parvum tempus, spectantibus omnibus qui aderant, corpus factum est invisibile ab oculis eorum» (ibid. col. 215).

463

dall'apocrifo «Transito» di Leudo Carino è costituito, evidentemente, dalla «scomparsa prodigiosa» del corpo verginale di Maria, non soggetto alla corruzione della tomba13.

Ma più ancora che nei due testimoni precedenti, il «Transitus Mariae» di Leudo Carino ha lasciato tracce evidenti nella cosiddetta «visione» di S. Cirillo di Gerusalemme sull'Assunzione di Maria, contenuta in un antico apocrifo copto14. Secondo questo racconto, infatti, S. Cirillo avrebbe appreso dalla Vergine stessa in una «visione», che Lei era stata informata da Cristo suo Figlio del suo prossimo transito. Dietro richiesta di Maria, l'Apostolo Giovanni aveva chiamato Pietro e Giacomo. La Vergine li aveva resi partecipi del messaggio ricevuto dal Figlio, vale a dire: «Passeranno ancora tre giorni prima che io venga da Te e trasporti l'anima tua e il tuo corpo nella mia città, la celeste Gerusalemme. E tutti i miei Santi rimarranno ammirati della gloria che io ti darò in quel luogo perché tu hai riconciliato Dio e gli Angeli di Lui con gli uomini. E ti esalterò sopra tutti i santi e comanderò ai miei Angeli di cantare sempre inni dinanzi a Te, poiché Tu fosti a loro simile nella purità e nella verginità ... Non ti dar pensiero, o Madre, del tuo santo corpo, né della sorte di esso, né del luogo in cui sarà riposto ... Io occulterò il tuo corpo nella terra, e nessuno riuscirà a trovare il tuo corpo sulla terra, nel luogo in cui Io lo riporrò, fino al giorno in cui lo risusciterò incorruttibile. E un profumo soave emanerà dal tuo corpo fino al giorno in cui lo risusciterò ...».

In seguito a questo messaggio, la Vergine aveva incaricato S. Pietro di mandare presto un suo servo - un certo Birro (nominato negli «Acta-Joannis»: cfr. Zabn, ed. cit., p. 250) - a prendere la

---

13 Questo «nucleo» primitivo dell'apocrifo di Leucio Carino - elemento molto importante - è del tutto sfuggito alla considerazione del P. Faller nell'epoca citata.

14 Discousse on Mary Theotokos by Cyril, archbishop of Jerusalem, ed. dal codice dal British Museum (Or. 6784, sec. X-XI) da Budge W. in «Miscellanea coptic texts in the dialect of upper Egypr». London, 1915, p. 626-651. Secondo il P. Jugie, questo apocrifo (supposto che sia stato scritto in copto e non già tradotto in copto), sarebbe anteriore al secolo VI, poiché, a differenza degli altri tre racconti copti, non presuppone, nella chiesa copta, l'esistenza di una doppia festa: quella della morte di Maria SS. e quella della sua assunzione gloriosa. Sarebbe perciò anteriore alla istituzione di questa duplice festa copta.

Il racconto della «visione» di S. Cirillo ci è giunto in due recensioni sahidiche, i manoscritti delle quali risalgono ai secoli IX, X e XI (cfr. Jugie, La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Città del Vaticano, 1944, p. 127).

464

sua veste di seta. Avutala, Ella la stese sul suolo, pregò rivolta verso l'Oriente; quindi si estese sul suo giaciglio, sempre rivolta verso l'Oriente; infine, all'arrivo di Gesù, Ella emise il suo spirito, che Gesù raccolse in un alone di luce. Seguì il corteo funebre, turbato un istante dai Giudei. Gli Apostoli si allontanarono, gli assalitori si avvicinarono, ma essi non videro altro che il feretro vuoto (il corpo della Vergine era prodigiosamente scomparso), mentre un soave profumo si sparse da per tutto. Si fece allora sentire una voce che disse: «Nessuno cerchi il corpo, fino al gran giorno della parusia di Cristo»15.

«I dettagli di questo racconto - ha rilevato l'Abate Capelle - rivelano la sua immediata dipendenza da Leudo (art. cit., p. 35-45). Vi è infatti una perfetta corrispondenza tra la fine privilegiata della Madonna descritta nella suddetta «visione» dello pseudo-Cirillo (a causa della verginità) e la fine privilegiata di S. Giovanni descritta negli «Atti di Giovanni» di Leudo. In questi «Atti» infatti, ecco ciò che si racconta della fine della vita terrena di S. Giovanni: «Essendosi Egli rivolto verso l'Oriente, rese grazie, tutto illuminato di chiarezza e disse: «Sii con me, Gesù Cristo, mio Salvatore» ed Egli scese nella tomba ove aveva di già steso le sue vesti e dopo averci detto: «La pace sia con voi, fratelli, rimise la sua anima nella gioia» (cfr. Zabn, Acta Joannis, p. 250) 16.

A tutto ciò si aggiunga l'intervento di Birro il quale, presso

---

15 Il P. M. Jugie (La mort et l'Assomption, p. 127) vede in questo apocrifo una negazione della risurrezione di Maria SS. Sembra però che la conclusione del P. Jugie vada oltre le premesse. Nell'apocrifo in questione, infatti, si asserisce soltanto che la Vergine riapparirà, nell'ultimo giorno, insieme al Figlio, nella sua maestà. Tanto più che, nella promessa fatta da Cristo alla Vergine, si asserisce che Egli «porterà nella celeste Gerusalemme e l'anima e il corpo» di Lei. È necessario tuttavia rilevare, per dovere di oggettività, che nella lezione frammentaria del rifacimento sahidico, in luogo della lezione «la tua anima e il tuo corpo», si ha «la tua anima e il tuo spirito» (cfr. Zoega G., Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo borgiano Velitris adservantur, Romae, 1810, p. 23-224).

16 Il Codice R degli «Atti di Giovanni», aggiunge: «Recammo una sindone e la stendemmo su di Lui; quindi tornammo in città. Il di seguente - tre giorni dopo (V) - uscimmo, ma non trovammo il suo corpo, poiché era stato assunto dalla potenza del Signore nostro Gesù Cristo, «cui spetta la gloria ... Amen». Il codice A invece termina così: «Ritornati il giorno dopo, scovammo dove si era deposto, ma non trovammo se non i sandali e la terra che si gonfiava. Allora ci ricordammo di ciò che fu detto dal Signore a Pietro: Se voglio ch'egli rimanga finch'io venga, che t'importa?» (Gv.21,22). Tale, in sostanza, è anche la fine d P. W. e U (compreso il Metafraste). Questi però come U usa la terza persona» (Cfr. Erbetta M., op. cit., p. 66).

465

Leudo, appare come «un servo devoto degli Apostoli» (ibid., p. 227, 12 e 244, 7). Infine la fine privilegiata dell'Apostolo, come quella di Maria (ossia, la loro prodigiosa scomparsa), viene attribuita da Leudo alla verginità o incorruzione, sulla quale l'eretico gnostico Leudo aveva idee esagerate (esaltava talmente la verginità da ritenere illecito il matrimonio). Secondo lo pseudo-Procoro (colui che purgò dagli errori gli «Acta Ioannis» di Leudo Carino) il corpo di S. Giovanni (come quello della Vergine) sarebbe prodigiosamente «scomparso» (cfr. Zahn, Acta Joannis, p. 164). Il racconto perciò della fine della vita terrena di S. Giovanni sarebbe stato

configurato, da Leudo Carino, al racconto della fine della vita terrena di Maria SS., per ragione della verginità integrale, sia in Maria che in S. Giovanni.

Questa esaltazione portentosa della verginità sia in Maria che in Giovanni (mediante la loro prodigiosa scomparsa e preservazione dalla corruzione della tomba) faceva buon gioco all'eretico per accreditare la sua esagerata esaltazione della verginità, coronata da un così singolare privilegio.

Si tratta - si noti bene - di una scomparsa prodigiosa del corpo di Maria. L'Assunzione corporale, perciò, descritta, nel sec. IV, dallo pseudo-Melitone, non sarebbe altro che una spiegazione di una tale miracolosa scomparsa. La base teologica poi di una tale spiegazione è costituita del nesso necessario tra la prodigiosa integrità verginale di Maria nella sua maternità verso Cristo e l'incorruzione fisica del corpo verginale. Il ragionamento era ovvio: una vergine - come Maria - mai sfiorata dalla minima corruzione, dovette sfuggire anche alla corruzione della morte (conseguenza delle altre corruzioni), com'era sfuggita alla corruzione del parto. È questa l'idea base, il «nucleo» primitivo, la radice della verità dell'Assunzione corporea di Maria SS.

Riassumendo: il «primo nucleo», il «fondo» della verità dell'Assunzione è costituito dalla scomparsa prodigiosa del corpo di Maria (narrata verso la metà del sec. II, da Leudo Carino), scomparsa considerata come intimamente connessa con la perenne integrità verginale di Maria, e ammessa fin dalla metà del secolo II (a circa 50 anni dalla morte di S. Giovanni quando vivevano ancora alcuni suoi discepoli i quali poterono benissimo essere informati da Lui sul modo con cui la Vergine terminò la sua vita terrena). Su questa fine della vita terrena di Maria, lo stesso Leudo Carino mo-

466

dellò il racconto della fine della vita terrena dell'Apostolo S. Giovanni 17.

2. SECOLO III.

Continua, in questo secolo, l'asserzione esplicita di quei principi nei quali è implicita l'asserzione dell'Assunzione di Maria SS. in anima e corpo alla gloria del Cielo; né manca, forse, l'asserzione esplicita dell'Assunzione corporea.

Insegnano esplicitamente il «principio di ricapitolazione» Tertulliano (De carne Christi, 17, PL 2, 7826), Origene (Homil. in Lucam, VI, p. 40, 1-4 ed. Berol. Rauer), e S. Gregorio Taumaturgo (Homil. de Nativitate Christi, cap, 22: presso Pitra, Analecta Sacra, IV, p. 294). Insegnano invece esplicitamente il «principio di maternità piena di mistero» e di una «verginità mirifica» Tertulliano (De carne Christi, 21, PL 2, 783a, 7876; 788a), Origene (In Lucam, Hom. 17, PG 13, 18446; In Lev. Hom. VIII, PG 12, 4846-c), S. Ippolito (Fragm. ad Ps. 22 [I, 2, p. 147 ed. Berai. Bonwetsch], PG 10, 609b), e S. Gregorio Taumaturgo (Homil. de Nativ. Christi: Pitra, Anal. Sacra, IV, 388-392, 394).

Ma non manca, a quanto sembra, anche nel terzo secolo, l'asserzione esplicita dell'Assunzione corporea di Maria. Secondo lo studioso orientalista Van Lantschoot, al secolo III risalirebbero le origini dell'apocrifo «Vangelo di Bartolomeo, di cui esistono tre recensioni sahidiche: A e B (del sec, X circa) e C (del sec. XII). Nella recensione B (nella recensione A manca il foglio) si legge: «Cristo la (Maria) benedì dicendo: "Allorché tu avrai lasciato il tuo corpo, io stesso verrò verso di te con Michele e Gabriele. Noi non ti lasceremo aver paura della morte, dinanzi alla quale tutti han paura. Io ti metterò nei luoghi dell'immortalità e tu sarai con me

17 Dal secolo III e IV si incominciò a ritenere che l'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni non era morto, ma si era semplicemente addormentato e che un tale sonno si sarebbe prolungato fino alla parusia. Ma nel secolo VI sorsero due altre leggende, patrocinate da uomini illustri: la prima afferma l'immortalità provvisoria dell'Evangelista fino al giorno del giudizio universale, come Enoch ed Elia, coi quali combatterà contro l'Anticristo e verrà da lui ucciso; la seconda, invece, afferma la somiglianza dell'Evangelista con Maria, sotto una triplice forma: 1) immortalità gloriosa; 2) morte e risurrezione gloriosa; 3) semplice incorruzione del corpo con o senza la traslazione in un luogo sconosciuto fino alla risurrezione generale e assunzione, con l'anima, al Cielo (cfr. Jugie M., La morr et l'Assomption ..., p. 710- 726).

467

nel mio regno ed io collocherò il tuo corpo sotto l'Albero della vita: il Cherubino, armato di una spada di fuoco, veglierà su di lui fino al giorno del mio regno"». E nella recensione C si legge: «E allorché tu avrai lasciato il tuo corpo, io ritornerò con mio Padre, con Michele e tutti gli Angeli, e tu sarai con noi nel mio regno. E il tuo corpo, io l'affiderò ai cherubini dalla spada di fuoco affinché veglino su di lui fino al giorno della mia parusia e del mio regno» (Cfr. Lantschoot Arn., L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes, in «Gregorianum» 27 [1946] p. 408). Queste espressioni, secondo il P. Balić (testimonia de Assumptione B.V. Mariae ex omnibus saeculis, Pars Prior, ex aetate ante Concilium Tridentinum, Romae, 1948, p. 43), debbono intendersi del corpo animato della Vergine. La cosa non appare così chiara, e perciò non vi insistiamo.

3. SECOLO IV.

In Oriente abbiamo la testimonianza di S. Epifanio, di S. Efrem Siro e di Timoteo di Gerusalemme; in Occidente invece abbiamo quella di S. Ambrogio, nonché il «Transitus» latino dello pseudo-Melitone di Sardi.

S. EPIFANIO (nato in Giudea nel 314 e morto nel 403), nel suo «Panarion» (scritto negli anni 374-377), nell'eresia 87, tratta di due eresie mariologiche: quella degli «Antidicomarianiti» (i quali negavano la verginità di Maria dopo il parto, e perciò peccavano per difetto ritenendo la Vergine una donna qualunque) e quello delle «Colliridiane» (certe donne dell'Arabia le quali offrivano a Maria sacrifici per onorare «la Regina del Cielo», e perciò peccavano per eccesso ritenendo la Vergine una dea). Nella sua lettera, il Santo dimostra come, dopo la raccomandazione di Maria SS. a S. Giovanni (Jo. 19, 26-27), la S. Scrittura nient'altro indichi delle ulteriori vicende della vita di Maria, se Ella cioè abbia vissuto con S. Giovanni 18; e neppure (la Scrittura) parla del modo con cui Ella terminò la sua vita terrena. Ciò posto, S. Epifanio esprime un vero e proprio dubbio sul «modo» con cui la Vergine passò da questa

---

18 S. Epifanio nega che Maria SS. abbia dimorato con l'Apostolo Giovanni (al quale, da Cristo Crocifisso, fu raccomandata) con l'intento di combattere coloro che, appellandosi ad un tale esempio, tenevano presso di sé le cosiddette «mulieres subintroductae».

468

vita all'altra vita, vale a dire, «se Maria mori o meno, se sia stata sepolta o meno»19.

Anche nel secondo testo (contro le «Colliridiane», adoratrici della «Regina del Cielo»), S. Epifanio ripete il suo dubbio intorno «al modo» con cui la Vergine terminò la sua vita terrena e insieme indica la certezza del «fatto» della glorificazione corporea di Lei. Intorno alla fine della

vita terrena della Vergine, S. Epifanio fa tre ipotesi: morte tranquilla con sepoltura; martirio; traslazione, senza previa morte, al luogo della immortalità. Orbene, in tutte e tre queste ipotesi, il S. Dottore non omette di indicare come certa la glorificazione del corpo della Vergine. Nella prima ipotesi (quella della morte e sepoltura) asserisce che «la sua dormizione è in gloria e la sua dipartita è nella castità e nella corona della verginità»20. Nella seconda ipotesi (quella del martirio), «la sua gloria è tra i martiri, e il sacro corpo di Colei per la quale risplendette al mondo la luce, è nelle beatitudini»21. Nella terza ipotesi (quella dell'immortalità) Maria salì immediatamente alla gloria del cielo senza passare attraverso la morte e la risurrezione22. Non ostante tutto, sa bene, l'insigne Vescovo di Salamina, che il termine della vita terrena di Maria «non fu ordinario, ma pieno di prodigio, capace di gettare nello stupore la mente umana»23. E aggiunge subito che «la Scrittura, trascendendo la capacità della mente umana, lasciò la cosa nell'incertezza [se cioè Maria perseverò immortale oppure morì] a causa di quel vaso esimio e prezioso, affinché nessuno potesse sospettare di Lei qualche cosa delle cose carnali»24.

---

19 «Sive igitur rnortua sit, nescimus, sive sepulta sit» (Haer. 78, 11, PG 42, 715-716ac).

20 «Aut enim rnortua est sancta Virgo ac sepulta: in gloria dormitio illius est et in castitate exitus eius et in virginitate corona» (Haer. 78, 28, PG 42, 737). Allude qui all'incorruzione del corpo verginale di Maria SS. a causa della sua perenne verginità? ...

21 «Aut interfecta est, ut scriptum est: Et ipsius animam pertransibit gladius: inter martyres est gloria eius et in beatitudinibus sacrum illius corpus, per quam lumen mundo inluxit» (ibid.). Qui l'allusione all'Assunzione corporea è molto più chiara.

22 «Aut denique in vita permansit; potest enim Deus quidquid libuerit efficere; nam illius exitum nemo novit» (ibid.). E qui l'allusione all'Assunzione corporea è non solo chiara, ma chiarissima.

23 «Sed de ea re (cioè, della fine della vita terrena della Vergine) conticescit Scriptura propter excessum rniraculi, ne in stuporem coniciat animos hominum» (ibid).

24 «Quippe Scriptura mentis humanae captum supergressa, rem in incerto re-

Questa certezza dimostrata da S. Epifanio relativamente al termine portentoso della vita terrena di Maria, si concilia molto bene con la tradizione già chiara ed esplicita, in quel secolo e in quelli susseguenti, sull'Assunzione corporea di Maria SS. Vi è una sola differenza tra S. Epifanio e la tradizione esistente dopo di Lui: mentre infatti per S. Epifanio la morte e risurrezione di Maria è incerta (poiché ammette che la Vergine avrebbe potuto essere assunta in Cielo senza morire e risorgere), la forma di tradizione esistente dopo di Lui ammetteva la morte e la risurrezione.

Riassumendo, S. Epifanio: 1) non dubita che la fine della terrena di Maria sia stata piena di miracolo, ossia, fu una fine non già comune, ma portentosa; 2) lo stesso silenzio della Sacra Scrittura su tale fine è dovuto all'eccesso del miracolo», «per non gettare nello stupore la mente umana»; 3) anzi, Egli suppone talmente portentosa la fine della vita terrena di Maria da ritenere come possibile, anzi, plausibile (non già certa) la traslazione immediata di Maria, in anima e corpo, alla vita immortale (senza la previa morte e la risurrezione); 4) Egli dubita solo del «modo» con cui la Vergine lasciò la vita terrena (se morì o non morì), senza dubitare affatto della glorificazione, sia dell'anima che del corpo, di Maria SS.; 5) Egli evitò di parlare esplicitamente della tradizione assunzionistica già vigente al suo tempo, perché confutava l'eresia delle Colliridiane, le quali eccedevano nel culto della Regina del Cielo, ritenendola una

dea. La morte, infatti, è ciò che distingue, generalmente, l'uomo da Dio. La morte è il destino dell'uomo, non già di Dio, essere immortale.

Per valutare a dovere la testimonianza di S. Epifanio, è necessario tener presente che Egli, essendo nato all'alba del secolo IV (nel 313), fu necessariamente a contatto con alcuni testimoni del secolo III; e che questi testimoni del secolo III furono necessariamente a contatto con testimoni del secolo II (Leudo Carino è della metà del sec, II); i quali, a loro volta, furono necessariamente a contatto con S. Giovanni (al quale fu affidata in custodia la Vergine) e coi discepoli di Lui. Si può perciò stabilire con una vera probabilità una catena ininterrotta di testi relativi all'Assunzione, ossia, alla

____

liquit [se, cioè, Maria sia rimasta immortale oppure sia morta], propter vas illud eximium ac praestans, ne quis suspicari possit de ea quicquam carnalium rerum» (ibid).

470

scomparsa «portentosa» del corpo verginale di Maria (nucleo primitivo).

S. EFREM SIRO (+373) accenna soltanto all'incorruzione della salma della Vergine. Dice: «Muore (la Vergine) ma i segni verginali non sono disciolti» (cfr. Ricciotti G., Gli inni alla Vergine, Tradizione integrale dal siriaco, Roma, 1925, p. 62). Non mancherebbero però - secondo il P. Bover - «alcune espressioni che si riferiscono alla Maternità divina, alla perpetua verginità, alla mediazione universale sotto diversi aspetti i quali, o sono allusioni all’Assunzione o sono, per lo meno, premesse dalle quali logicamente si può dedurre l'Assunzione». Così, per esempio, dice: «In Te spero, poiché hai il volere e il potere, essendo Colei che, in un modo ineffabile, hai generato Uno della Trinità; Tu puoi persuaderlo, piegarlo; hai le mani con le quali lo hai ineffabilmente portato; hai i seni coi quali l'hai allattato; gli ricordi le fasce ...» (Ed. Assemani gr., t. III, p. 524-552). La menzione delle «mani», dei «seni» perderebbe la sua forza se la glorificazione corporale di Maria non fosse una realtà presente e operante. Inoltre, mentre le «fasce» vengono «ricordate» («gli ricordi») come cosa passata, «le mani» e «i seni» vengono menzionati come qualcosa di presente. Occorre però riconoscere onestamente che l'autenticità di questo passo (come di altridi S. Efrem) non è del tutto certa (cfr. Bover]. S.J., La Asunciòn de Maria, Madrid, 1951, p. 127). Non abbiamo ancora un'edizione critica delle opere del Santo Dottore Siro.

Ma eccoci arrivati ad una testimonianza molto significativa, poiché è un'eco della fede della chiesa di Gerusalemme ove ha avuto termine la vita terrena di Maria SS.: è quella del prete TIMOTEO DI GERUSALEMME.

Timoteo, contemporaneo di S. Epifanio, ha lasciato un'Omelia, recitata in pubblica chiesa, per la festa dell'Hypapante (che si celebrava in Oriente nel secolo IV). Questa Omelia, come appare da indizi interni (mai, per esempio, la Vergine vien chiamata Theotokos) dovette essere composta, probabilissimamente, verso la fine del secolo IV (prima della controversia nestoriana; fra gli eretici nomina Aria soltanto). In questa Omelia, Timoteo riferisce che alcuni, basandosi sulla profezia di Simeone, han creduto che Maria sia morta martire. Egli rigetta questa opinione: «La spada di metallo - dice

471

Timoteo - attraversa il corpo, non divide l'anima». Ed aggiunge: «la Vergine perciò è rimasta fino ad oggi immortale, perché Colui che abitò in Lei la trasferì nei luoghi dell'ascensione»26, ossia, nel Paradiso celeste. Abbiamo qui una testimonianza dell'Assunzione di Maria SS., in anima e corpo, al Cielo. Una tale dottrina perciò, a Gerusalemme, nel secolo IV (27), veniva professata non già come cosa nuova, ma come cosa comunemente nota (viene infatti asserita

occasionalmente, e perciò suppone una tradizione assai antica, o per lo meno risalente al secolo III). Le parole di Timoteo, prese nel loro senso ovvio, significano che la Vergine è volata dalla terra al cielo senza passare attraverso la morte e la risurrezione: quel «rimasta immortale fino ad oggi...» lo dice con sufficiente chiarezza28.

Dall'Oriente passiamo ora all'Occidente.

IN Occidente, asseriva, nel secolo IV, in modo indiretto, l'Assunzione corporea di Maria, S. AMBROGIO (+397). Egli è il primo, tra i Padri, a porsi il problema della morte e della risurrezione di Maria SS. e a risolverlo positivamente. Nel «De institutione Virginìs», (scritto nel 391), parlando di Maria SS. ai piedi della croce, il S. Dottore milanese asserisce apertamente che se la Vergine fosse

---

26 «Hinc accidit ut nonnulli putarent Mariam gladio interfectam, qualem martyres, vitae exitum habuisse, quia scilicet dixerat Simon: Et tuam ipsius animam penetrabit gladius. Sed non ita res se habet. Ensis enim aere confectus corpus dividit, non dissecat animam. Quare Virgo usque adhuc immortalis est, cum qui inhabitaverat eam in loca ascensionis traduxerit» (Versione dal greco del P. O. Faller, op. cit., p. 24).

27 Il Migne, il Krumbacher, il Bardenhewer, il P. jugie, il P. Cayré, il P. Faller (op. cit., p. 27-34) ritengono che Timoteo sia del sec. IV. Recentemente però l'Abate Capelle O.S.B., ha identificato Timoteo di Gerusalemme con Timoteo d'Antiochia vissuto dopo il sec. VI, autore di tre Omelie falsamente attribuite a S. Atanasio (cfr. Capelle, Les homilies liturgiques du prétendu Timothée de Jerusalem, in «Eph. Liturg.» 63 (1949) p. 5-26. Ma i migliori manoscritti qualificano Timoteo come «Prete di Gerusalemme» (non già di Antiochia) e indizi interni non sottovalutabili lo riportano al sec. IV.

28 L'Abate Capelle (art. cit., p. 25) ha giustamente rilevato che l'espressione «fino ad oggi» impedisce di dare al termine «immortale» il significato che ha voluto dargli il P. Faller (op. cit., p. 30-31), ossia, il significato di «immortale» in senso morale e non già nel senso fisico di preservazione dalla morte corporale.

Ma il Capelle (e, dopo di Lui, il Jouassard) asserisce, a sua volta, che Timoteo «sembra prevedere che forse Ella (Maria) sarà sottoposta un giorno alla sorte comune dei mortali» (art. cit., p. 26), ossia, alla morte. Questa strana interpretazione non ha alcun sodo fondamento nelle parole di Timoteo.

morta sul Calvario, insieme al Figlio, sarebbe anche risorta insieme a Lui. Ecco le sue parole: «Pendeva dalla croce il Figlio, la Madre si offriva ai colpi dei persecutori. Voleva Essa con ciò essere abbattuta prima del Figlio? Questo sentimento di una madre che rifiuta di sopravvivere al figlio, ridonda tutto a sua lode. Desiderava Ella [offrendosi ai colpi dei persecutori] di morire col Figlio? In questo caso Ella trasaliva di gioia al pensiero di risorgere insieme con Lui, bene istruita com'era del mistero, non ignorando che Ella era la madre di Colui il quale doveva risorgere»29.

Da questo importantissimo testo risultano due cose: 1) Nell'ipotesi che Maria, sotto la bufera dei colpi dei persecutori, fosse morta insieme col Figlio, sarebbe risorta insieme con Lui. Ammesso dunque che la Vergine - secondo il Santo - se fosse morta sul Calvario, avrebbe avuto il diritto ad una pronta ed immediata risurrezione, è logico pensare che non avrebbe

perduto un tale diritto negli anni che Ella visse dopo la tragedia del Golgota, poiché la ragione fondamentale di tale diritto rimane sempre la stessa: la divina Maternità. 2) Questa asserzione non viene presentata come un'opinione personale del santo Dottore, ma come una verità ovvia, ammessa o che può essere ammessa senz'altro da tutti. Manifesta, infatti, non già una sua impressione soggettiva, ma constata una cosa oggettiva, ovvia, ossia: il trasalimento di gioia di Maria dinanzi alla certezza che, se fosse morta insieme al Figlio, sarebbe risorta insieme con Lui; e adduce anche la ragione teologica fondamentale sulla quale si basa la persuasione di Maria di risorgere insieme con Cristo, vale a dite: la divina Maternità. Non ignora, infatti, la Vergine SS.ma - come rileva il Santo - il mistero di essere madre del Risurretturo. Tra la divina Maternità, infatti, e la ipotetica risurrezione di Maria, esiste un duplice nesso: fisiologico e morale. Il nesso fisiologico è fondato sulla originaria identità della carne tra il figlio e la madre, che esige l'identità della sorte. Il nesso morale invece, è fondato sull'onore e l'amore che ogni figlio - sia per legge naturale che per legge positiva - deve alla propria genitrice.

Al secolo IV, a quanto sembra, risale l'apocrifo o pseudo-epi-

---

29 «Pendebat in cruce Filius, Mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum est, ut ante Filium prosteneretur laudandus pietatis affectus, quod superstes Filio esse nolebat: sin vero ut cum Filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii, quod genuisset resurrecturum» (S. Ambrogio, De institutione virginis, c. 7, PL 16, 293).

grafo «Transitus Mariae» dello pseudo-Melitone30 (il quale si nasconde sotto il nome di Melitone Vescovo di Sardi, discepolo di S. Giovanni). Egli - cattolico - intende purgare il «Transitus» di Leudo, eretico. Le eresie che Egli combatte nel suo racconto sono quelle della fine del secolo IV: l'Arianesimo e la negazione della verginità di Maria dopo il parto (cfr. cap. XII e XV). A ciò si aggiunge il fatto che, nel «Transitus» dello pseudo-Melitone, non vi è alcuna traccia di errori del quinto o del sesto secolo. La Madonna quasi sempre viene appellata «Maria», oppure la «beata Maria» (sei volte), oppure «Santa Maria» (due volte), mai Thetokos (come viene comunemente appellata negli apocrifi posteriori al Concilio di Efeso). Solo una volta nel testo, ed un'altra volta nel prologo viene appellata «Santa Genitrice di Dio», indizio assai chiaro del transito dal secolo IV (allorché il termine «Theotokos» era già usato non raramente) al secolo V (allorché, dopo il Concilio di Efeso, divenne il termine tecnico comune per indicare Maria).

Anche la lingua latina usata nel «Transitus» dello pseudo-Melitone conviene più al secolo IV che al V o VI. Tutti gli indizi interni del «Transitus» dello pseudo-Melitone convergono verso le fine del sec. IV (31). Siccome però il testo latino è una traduzione dal greco, ne segue che il testo originale debba essere stato scritto prima, ossia, all'inizio o, per lo meno, verso la metà del secolo IV.

Ciò premesso, asseriamo che lo pseudo-Melitone, all'inizio, o, per lo meno, verso la metà del secolo IV, attestava la piena fede della Chiesa nell'Assunzione di Maria SS., in anima e corpo, alla gloria del Cielo.

Lo pseudo-Melitone racconta che la Vergine, in seguito alla raccomandazione di Cristo in croce (Gv. 19, 26-27), rimase con l'Apostolo prediletto S. Giovanni durante tutto il rimanente della sua

---

30 Un testo molto più arcaico del «Transitus» dello pseudo-Melitone è quello pubblicato recentemente da Monika Heibacb-Reiniscb, Ein neuer «Transitus Mariae» des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser urspriinglieheren fiìr Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters. Roma, Pontificia Academia Mariana Intern. 1962, XIX, 337 p. (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae). L'autrice ha ricostruito questa recensione latina del «Transitus» sulla base di 15 codici (dal sec. XI al XV) abbastanza diversa da quella «recepta» presentata dal Tischendorf (cfr. Montagna D. M., O.S.M., Appunti critici del «Transitus S. Mariae».

31 Gli argomenti qui accennati in favore dell'antichità del «Transitus Mariae» dello pseudo-Melitone si possono trovare svolti presso Faller O., Op. cit., p. 56-59.

474

vita terrena. Dopo la dispersione degli Apostoli per la predicazione del Vangelo, Maria dimorò nella casa dei parenti di S. Giovanni, che si trovava presso il Monte degli Olivi. Fu là che un giorno, mentre pregava da sola ed esprimeva la brama di ricongiungersi a Gesù, le appare un Angelo e, dopo averla salutata, le consegna una palma del paradiso di Dio, tutta risplendente e le raccomanda di farla portare dinanzi al suo feretro, poiché Ella sarebbe morta fra tre giorni. Era il 22° anno dopo l'Ascensione. Scomparso l'Angelo, Maria prende i suoi abiti da festa e, con la palma in mano, va al Monte degli Olivi. Ivi prega e poi fa ritorno a casa. Ben presto arriva da Efeso l'Apostolo prediletto, ivi trasportato da una nube. Poco dopo, sulle nubi, arrivano anche gli altri Apostoli. È presente anche S. Paolo. Giovanni li presenta tutti a Maria, la quale si mette a conversare con loro. All'ora terza del terzo giorno giunge il Signore e invita la Madre sua a partire da questo mondo «con piena fiducia». A queste parole, la Vergine si alza, si stende sul suo giaciglio e rende l'anima a Dio. Gli Apostoli vedono allora una luce così risplendente da sorpassare la bianchezza della neve e lo splendore di qualsiasi metallo. Il Salvatore ordina agli Apostoli di seppellire Maria in un sepolcro nuovo, situato a destra della città, nel lato occidentale, e di attendere ivi il suo ritorno. Quindi, dopo aver rimesso l'anima della Vergine («la nostra santa Madre Maria») all'arcangelo S. Michele (prefetto del Paradiso e Capo della nazione ebraica), il Salvatore ritorna in Cielo.

Le tre vergini fanciulle che tenevano compagnia alla Madonna ne curano la salma, rivestendola, senza però vederla, e un profumo d'una soavità incomparabile emana dalla spoglia mortale. Quando tutto fu pronto ebbero inizio i funerali. Giovanni, dinanzi al feretro, porta la palma; Pietro e Paolo trasportano il feretro con la salma: Pietro dalla parte della testa e Paolo dalla parte dei piedi. Pietro dà inizio alla salmodia con le parole: In exitu Israel de Aegypto, alleluja! Gli altri Apostoli proseguono il canto con una voce dolcissima. Ed ecco che al disopra del feretro si forma una corona luminosa simile al cerchio lunare. Le milizie angeliche, portate sulle nubi, fanno sentire cantici d'incomparabile dolcezza. A questo canto si raduna una moltitudine di persone (15.000) ed uno della moltitudine, un «principe dei sacerdoti», protesta e si avventa contro il feretro per rovesciarlo, ma le sue mani rimangono secche, attaccate al feretro. Gli altri della moltitudine vengono tutti accecati dagli Angeli,

475

per cui non sono più in grado di soccorrere il malcapitato. Allora quel poveretto implora la pietà del Principe degli Apostoli, ricordandogli come aveva preso le sue difese nel Pretorio di Pilato allorché una portiera aveva cercato di calunniarlo. S. Pietro l'esorta a credere in Colui che la Vergine aveva portato nel suo seno. Il poverello crede ed è guarito. S. Pietro gli dà inoltre la palma che era portata da S. Giovanni, ordinandogli di toccare con essa gli occhi della moltitudine dei ciechi: coloro che avrebbero creduto sarebbero guariti: coloro invece che non avrebbero creduto sarebbero rimasti ciechi.

Giunti gli Apostoli al luogo indicato loro da Gesù, depongono la salma della Vergine nella tomba nuova, chiudono la tomba e si siedono dinanzi all'ingresso aspettando il Signore, come era stato loro ordinato. Ed ecco che «all'improvviso» Gesù, discende dal Cielo con una schiera

innumerevole di Angeli risplendenti e, dopo aver augurato la pace, dice agli Apostoli: «Prima di ascendere al Padre mio, io promisi che voi i quali mi avete seguito, vi assiderete sopra dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele nel giorno del rinnovamento, allorché il Figlio dell'uomo sarà assiso sul trono della sua maestà. Riguardo poi a questa Vergine, mio Padre l'ha scelta in mezzo alla tribù. d'Israele perché io abitassi in Lei. Che volete dunque che io faccia?». Pietro e gli altri Apostoli Gli rispondono: «Signore, voi avete scelto questa vostra serva perché fosse la vostra dimora immacolata; quanto a noi vostri poveri servi, voi ci avete preso al vostro servizio ... A noi, vostri servi, sembra giusto che, come voi regnate nella gloria, dopo aver trionfato della morte, così risuscitiate il corpo di vostra Madre e la conduciate con Voi nella gloria del Cielo».

Il Salvatore risponde: «Sia fatto secondo la vostra parola!».

E ordina a Michele di portare l'anima di santa Maria. L'Arcangelo rovescia tosto la pietra d'ingresso della tomba e il Signore dice: «Sorgi, amica mia e prossima mia! Non avendo tu incorso la corruzione nel concepimento di me, non incorrerai la corruzione nella tomba. E immediatamente Maria risorge dalla tomba e benedice Dio ...». «Il Signore, dopo averla baciata, la consegna agli Angeli perché la portino in Paradiso. E dice agli Apostoli: avvicinatevi! E avvicinatisi, li bada e dice: Pace a voi! Come dunque sono stato sempre con voi, così sarò con voi fino alla fine dei secoli. E appena pronunziate queste parole, il Signore, avvolto da una nube, sale al Cielo, e gli Angeli con Lui, portando la Beata Maria nel Paradiso di Dio» (Cfr.

Tischendorf C., Apocalypses apocryphae, Leipzig, 1866, p. 124-136).

Lo pseudo-Melitone (a differenza degli apocrifi fioriti nei secoli susseguenti) ammette che la risurrezione di Maria avvenne subito dopo la sua sepoltura (non già tre giorni dopo, o anche molti giorni dopo). Nel racconto dello pseudo-Melitone vengono indicate anche quelle due verità rivelate nelle quali è contenuta, implicitamente, come in germe, la verità dell'Assunzione di Maria SS. in anima e corpo alla gloria del Cielo, vale a dire: 1) la piena unione di Cristo e di sua Madre nel trionfo sulla morte mediante la risurrezione (cap. XV); 2) l'incorruzione completa del corpo verginale di Maria, esclude la corruzione della tomba (cap. XVI).

* * *

Alla fine del sec. IV o all'inizio del sec. V, risale l'apocrifo «Liber de dormitione Deiparae» dello pseudo-Giovanni, edito dal Tischendorf 32. L'autore - sotto mentite spoglie di «Giovanni il Teologo» (S. Giovanni Apostolo) racconta che Maria si recava spesso presso il Sepolcro del Figlio, vi bruciava l'incenso e supplicava il suo divin Figlio che fosse tornato a Lei per prendersela con Sé. Un giorno, di venerdì, l'Angelo Gabriele le annunzia il suo prossimo transito. Allora la Vergine, insieme alle tre fanciulle che la servivano, si reca a Bethlehem, ed ivi prega il Signore che gli mandi Giovanni e gli altri Apostoli, sia quelli già defunti che quelli ancora in vita sparsi sulla terra. Primo, sopra una nube, giunge da Efeso Giovanni, e poi arrivano tutti gli altri Apostoli, parimenti sulle nubi. Vengono anche l'Evangelista Marco (da Alessandria) e l'Apostolo Paolo da Tiberia, presso Roma. Tutti, alla richiesta di Maria, espongono come e perché son venuti. Dopo aver pregato insieme, «venne un tuono dal cielo e risuonò terribile come di carri... e s'udì la voce del Figliolo dell'uomo ...». Seguono molti miracoli. I «Sacerdoti dei Giudei» perseguitano Maria e gli Apostoli, e lo Spirito Santo fa loro lasciare Bethlehem e li trasporta sopra una nube a Gerusalemme. I Giudei

---

32 Tischendorf C., Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Joannis .. Item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Lipsiae 1866. I codici usati dal Tischendorf sono stati scritti tra il secolo XI e il XVI. P. Jugie al contrario - ma per

idee preconcette, anziché per ragioni - lo fa risalire al sec, VI (550-586). Una buona traduzione italiana può trovarsi presso Bonaccorsi G. (Vangeli apocrifi, I, Firenze 1948, p. 261-289). Ci serviamo di questa traduzione.

assalgono la casa gerosolimitana che li accoglie cercando di incendiarla, ma «una vampata di fuoco erompe dal di dentro per opera di un angelo e brucia una moltitudine di Giudei». Molti si convertono. Lo Spirito Santo avverte gli Apostoli che di domenica (come in altre date importanti: l'annunciazione, la nascita di Cristo, la risurrezione ecc.) Gesù sarebbe ritornato dai Cieli per il transito di Maria. E così fu. Cristo arriva circondato dagli Angeli, «ed un effluvio soave si spande sulla santa Vergine». Il Signore le dice: «Ecco, da questo momento il tuo prezioso corpo sarà trasportato in Paradiso e l'anima tua santa ne' cieli ne' tesori del padre mio in trascendente splendore, dove è la pace e letizia dei santi e altre anime». A queste parole, il volto della Madre del Signore risplendette più della luce, e levatasi in piedi, benedisse con la propria mano ciascuno degli Apostoli e tutti resero gloria a Dio: e il Signore stendendo le sue mani immacolate accolse la santa e pura anima di Lei. E al dipartirsi della sua pura anima il luogo si riempì di profumo e d'indicibile luce; ed ecco s'udì una voce dal cielo che diceva: «Beata tu fra le donne!» (Lc.1,28). E Pietro correndo, e io Giovanni e Paolo e Tommaso abbracciammo i suoi piedi preziosi, per essere santificati. I dodici Apostoli poi, deposto il suo prezioso e santo corpo sulla bara, lo portarono via». E qui viene raccontata la punizione di un Giudeo - appellato Jefonia - per essersi slanciato sulla bara: «un angelo del Signore, con invisibile potenza, tagliò con una spada di fuoco le due mani dalle spalle di lui e le fece pendere in alto per aria intorno alla bara». Pentitosi, S. Pietro lo risana. Dopo questo prodigio, «gli Apostoli trasportarono la bara e deposero il prezioso e santo corpo di Lei nel Getsemani, in una tomba nuova. Ed ecco un profumo squisito si diffuse dalla sacra tomba della nostra Signora, Madre di Dio. E per tre giorni s'udivano voci d'invisibili Angeli che glorificavano il Cristo, nostro Dio, nato da Lei. Finito il terzo giorno, le voci non si udirono più; e allora tutti riconobbero che il puro e prezioso corpo di Lei era stato trasportato in Paradiso. Trasportato che esso fu, ecco vediamo Elisabetta, la madre di S. Giovanni Battista, e Anna, la madre della nostra Signora, e Abramo e Isacco e Giacobbe e David, che cantavan l'alleluja e tutti i cori dei Santi, che veneravano i preziosi resti della Madre del Signore33. E (vediamo) un luogo raggiante di luce, di cui nulla di più splendido della sua luce. E tutto per-

---

33 Nel codice B si parla del «corpo», non già dei «resti» di Maria. Il Codice

vaso di profumo (era) quel luogo, dove era stato trasportato il prezioso e santo corpo di Lei in Paradiso. E (risuonava) la melodia di quelli che inneggiavano al nato da Lei... Al veder l'improvvisa meravigliosa traslazione del santo corpo di Lei, noi Apostoli glorificammo Iddio, che ci aveva mostrato i suoi portenti nella morte della Madre del nostro Signor Gesù Cristo. Per le preghiere e l'intercessione di Lei, ci sia concesso di restare tutti sotto la sua protezione, sotto il suo aiuto e sotto la salvaguardia in questo secolo e nel futuro».

Secondo il P. Jugie e qualche altro, lo pseudo-Giovanni avrebbe insegnato una doppia assunzione: l'assunzione dell'anima al Cielo e l'assunzione del corpo al Paradiso terrestre (Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 119-120). Secondo il P. Balie, invece, lo pseudo-Giovanni, quantunque non abbia insegnato in modo esplicito la risurrezione gloriosa del corpo della Vergine, l'avrebbe insegnata tuttavia in modo implicito. Si dice, infatti, in modo esplicito che il «Paradiso» in cui viene trasportato il corpo della Vergine è quello stesso in cui si trovano i Patriarchi e i Profeti e tutti i «cori dei Santi». È quindi un luogo di vivi, non già di morti. Tra quei Santi vivi, vi è anche la B. Vergine la quale, a differenza degli altri Santi, non deve

aspettare che il corpo si unisca nuovamente all'anima. Le parole stesse di promessa di Cristo e dell'Arcangelo riguardano la persona della Vergine. In nessun luogo dell'Apocrifo dello pseudo-Giovanni si asserisce che il corpo della Vergine, senza vita, aspetta in Paradiso il tempo in cui si riunirà all'anima. L'autore dell'Apocrifo, infatti, seguendo l'escatologia degli antichi, non dovette riuscire a comprendere come un corpo, anche glorificato, potesse essere «nei tesori del Padre», persuaso com'era che il Cielo era come un grande impero diviso in regni e provincie, al vertice del quale si trovano i «Tesori del Padre» (ossia, la SS. Trinità), mentre nelle altre parti celesti inferiori, come nell'Eden-paradiso, si trova il corpo glorificato di Maria e dove si troveranno, dopo la risurrezione finale, i corpi di tutti gli altri Giusti, le anime dei quali, quasi trascendendo gli stessi corpi, si immergono, nella sommità del Cielo, nella SS. Trinità34.

____

B riferisce, con maggiore probabilità, la lezione primitiva. Riferisce infatti la lezione più breve («Lectio brevior, probabilior»). Il corpo della Vergine - secondo il codice B - è stato trasportato in Paradiso, con gli Apostoli, senza essere stato prima posto nella tomba.

479

Al secolo IV risale il celebre sarcofago di S. Engracia di Saragozza. Nel centro di esso si vede scolpita un'Orante (in mezzo a due Apostoli: S. Pietro e S. Paolo) presa per il braccio da una mano misteriosa (la mano di Dio) che appare in alto, tra le nubi, come per elevarla sino a Lui, in Cielo. Sembra che ritragga la scena dell'Assunzione descritta nel «Transitus» dello ps.-Giovanni: «Nostro Signore apparve in veste umana, ... e si avvicinò alla Vergine Maria... Allora il Signore stese la mano e prese la sua anima pura che fu portata ai tesori del Padre» (cfr. «Dict. des Apocryfes», Paris, 1855, t. II, col. 524-525). Cfr. Roschini G., Due antichissime testimonianze assunzionistiche, in «Diakonia Pisteos», Biblioteca Teologica Granadina, 13, Granada 1969, p. 279-286).

4. SECOLO V.

Nell'operetta siriaca frammentaria «Obsequia B. Virginis», viene insegnata apertamente la morte e la risurrezione di Maria SS.ma. Ivi infatti si racconta che gli Apostoli vegliarono per tre giorni presso la tomba di Maria, discutendo con Paolo sulla dottrina autentica del Maestro: «Mentre tutti gli Apostoli sono seduti dinanzi all'ingresso della tomba di Maria e discutono sulle parole di Paolo, nostro Signore il Messia viene dal Cielo con l'Arcangelo Michele e si siede in mezzo agli Apostoli mentre discutevano sulla parola di Paolo». Gesù saluta gli Apostoli e dà ragione a Paolo: «E dopo queste cose, Nostro Signore fece un cenno a Michele e Michele cominciò a parlare con la voce di un Angelo possente. E gli Angeli scesero su tre nubi; e il numero degli Angeli su ciascuna delle nubi

____

34 Cfr. De Vuipens J., Le paradis terrestre au troisième ciel, Paris-Fribourg 1925; Ricciotti G., L'Apocalisse di Paolo Siriaco. I: Introduzione, traduzione e commento; Brescia, 1952; II: La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante, Brescia 1932, p. 89-120. Questi autori adducono parecchie testimonianze le quali dimostrano che il Paradiso, ossia, l'Eden, non era collocato né sulla terra né in Cielo.

È necessario tuttavia ammettere che alcuni, in seguito, basandosi sullo pseudo-Giovanni, han realmente ammesso una duplice assunzione della Vergine: quella dell'anima al cielo e quella

del corpo al Paradiso terrestre. «Si inganna manifestamente - si scriveva (nel sec. XII) - quello scritto, anche se porta il nome di Giovanni il Teologo, quando asserisce che il corpo sacrosanto (di Maria) riposa nel Paradiso ed ivi si conserva incorrotto» (De difficultatibus diuinae Scripturae, ed. S. Eustratiades, Athenis 1906, t. I, p. 266). Questa doppia assunzione non ha mai avuto un serio seguito nella Chiesa.

erano mille, cantando lodi dinanzi a Gesù. E nostro Signore disse a Michele: "Fa loro addurre il corpo di Maria sulle nubi'". E quando il corpo di Maria fu portato sulle nubi, Nostro Signore ordinò alle nubi di andare verso l'ingresso del Paradiso. E quando essi furono entrati in Paradiso, il corpo di Maria fu posto sotto l'albero della vita35; ed essi addussero l'anima di Lei e la misero nel suo corpo. E immediatamente Nostro Signore rinviò gli Angeli ai loro posti»36.

L'Abate Capelle, dopo aver esaminato tutti gli elementi della tradizione Assunzionistica, concludeva all'esistenza di una fonte comune sia alla narrazione di S. Giovanni di Tessalonica (il quale parla della morte di Maria, ma tace della sua risurrezione) sia alla narrazione dei «Transitus» latini (i quali narrano non solo la morte, ma anche la risurrezione della Vergine). Questa fonte comune - secondo il Capelle - doveva essere molto prossima all'antico frammento siriaco che abbiamo citato, nel quale si parla della morte e della risurrezione (Capelle B., Vestiges grecs et latins d'un ancien transitus de la Vierge, in «Analecta Bollandiana» 57 [Mélanges Paul Peeters, I, 1949] p, 21-48).

L'intuizione del Capelle pare che abbia avuto una piena conforma nella scoperta fatta recentemente dal P. Wenger, di un testo greco sulla dormizione (il Vatic, gr. 1982, del sec. XI) e di una versione latina di un tale testo (contenuta nel Codice Augiensis GCXXIX, dei primi anni del sec. IX). Questi due nuovi testi affer-

---

35 Si noti un dettaglio particolarmente significativo: il corpo di Maria - si dice fu trasportato in Paradiso ove, fu posto sotto l'Albero della Vita. Secondo il Genesi, l'Albero della Vita stava in mezzo all'Eden o paradiso terrestre ed era quello che avrebbe permesso di vivere, coi suoi frutti, indefinitamente (Gen. 2, 9 e 3, 22). L'autore dell'Apocrifo dà quindi ad intendere ai suoi lettori che la Vergine - nuova Eva - ha recuperato il privilegio perduto dalla prima Eva. L'idea di Maria «nuova Eva» dovette partire dalla «cerchia giovannea dell'Asia minore» (cfr. Cecchelli C., Mater Christi, vol. I, p. 3 ss, 7-10; 119-122). Maria infatti, con la sua cooperazione all'opera redentrice di Cristo (nuovo Adamo), ha ricuperato ciò che Eva aveva perduto. È logico perciò che sia stata posta sotto l'Albero della vita. Intorno all'Albero della vita vedi Vattioni F., L'Albero della vita, in «Augustinianum» 7 (1967) p. 133-144.

36 Wright W., Contribution of the apocryphal Literature, Londra, 1865, introduzione, testo, traduzione, p. 42-51, 11-16.

Il protestante Friedrich Heiler dà ad intendere ai suoi lettori che il frammento siriaco pubblicato dal Wright si limiti al «motivo leggendario» della scomparsa della salma di Maria, simile alla scomparsa del corpo di S. Giovanni (Lo sviluppo storico del dogma dell'Assunzione corporea di Maria in Cielo, in «Protestantesimo» 6 [1951] p. 8-9).

mano l'assunzione di Maria (morte e risurrezione) «secondo le stesse scene e coi medesimi termini del frammento siriaco della fine del secolo V o dell'inizio del VI. Fra i tre testi, la parentela è evidente e costringe ad ammettere un prototipo comune che risalga almeno al secolo V» (cfr. Wenger A., Poi et piété Mariales à Byzance, in «Maria» del P. Du Manoir, V, Paris 1958, p. 932).

Il Codice Vaticano greco 1982 ci restituisce l'epilogo glorioso dell'apocrifo primitivo. «Il ritrovamento di questo epilogo - ne ha dedotto giustamente il P. Wenger - rende all'apocrifo il suo vero senso», ossia, il racconto non solo della morte, ma anche quello della risurrezione della S. Vergine». S. Giovanni di Tessalonica, nel suo «Sermone sulla Dormizione della S. Vergine» (composto tra il 610 e il 630) e che ha avuto un notevole influsso sull'Omiletica bizantina (e perciò sul silenzio in merito alla risurrezione di Maria SS.), amputando la narrazione del suo epilogo (in cui si parla espressamente della risurrezione della Vergine), «non solo ha mutilato il testo, ma ha anche falsato le prospettive del racconto» (op. cit., p. 935), (tacendo la resurrezione della Vergine). Non ostante però la mutilazione del testo operata da S. Giovanni di Tessalonica e l'influsso di essa sulla omiletica greca, la tradizione assunzionistica (morte e risurrezione) si è mantenuta inalterata nei «Transitus» latini ed in alcune Omelie greche (per es. Cosma Vestitor).

Ma occorre rilevare anche - cosa mai fatta da alcuno - la dipendenza di questi tre racconti (siriaco, greco e latino) dal testo dello pseudo-Melitone (del sec. IV) e da quello di Leudo Carino (della metà del sec. II).

In tutti questi racconti, infatti, si riscontrano scene, idee ed espressioni comuni; in tutti, gli Apostoli si siedono dinanzi all'ingresso della tomba; in tutti, insieme agli Apostoli, è presente anche S. Paolo; in tutti, si dice che il Signore, in quell'occasione, discese dal Cielo con schiere d'Angeli; in tutti, è presente l'Angelo Michele al quale il Signore affida incarichi di primo piano; in tutti, si parla di risurrezione del corpo di Maria. È quindi difficile non vedere fra i suddetti racconti una vera parentela e la dipendenza diretta o indiretta da una fonte primitiva, comune: il «Transito della beata sempre Vergine Maria» dello pseudo-Leudo Carino[37],

---

37 Il Prof. C. Cecchelli, parlando del testo dal quale dipende il «frammento

della metà del sec. II, purgato dallo pseudo-Melitone nel IV secolo.

Fu forse sotto l'influsso del suddetto frammento siriaco, verso la metà del secolo V, che incominciò a celebrarsi, nella Chiesa siriaca, la festa della Dormizione di Maria SS. (morte e risurrezione). Una prova di questa asserzione l'abbiamo nell'Omelia metrica composta da S. GIACOMO DI SARUG (verso il 490) sul «transito» della Madonna, per il 14 di agosto (Bedjan P., S. Martyrii, qui et Sahdoma, guae supersunt omnia, syriace, Accedunt Homiliae Mar Jacobi in Jesum et Mariam, syriace, Leipzig, 1902, p. 709-719). Si tratta, con ogni probabilità, di un carme liturgico, composto per una festa (ossia, pel «transito» della Vergine). Per ben undici volte, infatti, si ripete: «Hoc die» («In questo giorno», «Oggi»). Dei cori degli Angeli si dice: «I soci di Michele (Arcangelo) ... oggi, coi loro cantici di giubilo, celebrano il giorno di festa («diem festum agunt») e si rallegrano» (v. 131). E si conclude con queste parole: «In questo giorno tutti i morti alzano il loro capo dalle tombe, perché han visto risplendere sopra di loro una luce: han visto la morte trepidare e fuggire da loro e le porte dell'altezza aprirsi alla profondità della terra» (v. 180).

Tutto ciò non è facilmente spiegabile se non si trattasse della vera festa della «dormizione» di Maria. Non mancano, nel carme di Giacomo di Sarug, allusioni all'assunzione corporea della Vergine. Asserisce, infatti: «Era presente quella schiera di divini profeti, e con essi gli Apostoli, gli Evangelisti e i Dottori, e fanno le esequie del verginale corpo della Benedetta, perché andasse nell'Eden (in Paradiso) pieno di beatitudine divina»[38]. È stato obiet-

---

Wright», lo pone al sec. III; «ma non saremmo alieni - aggiunge - dal fissarne le origini al II», ossia, al «Transito» dello pseudo-Leudo Carino (cfr. Ceccbell; C., Mater Christi, III, Roma 1954, p. 397-398). E altrove: «Comunque si voglia giudicare il Frammento Wright che però è molto antico (è in un ms del V sec. ed ha, come ci pare, l'inclusione di una storia del III o anche del II secolo), sta di fatto che rispecchia una concezione, che ben si può far risalire al patrimonio dei Giovannei dell'Asia Minore. Sembra quindi non azzardato domandare: Pur non tenendo conto dei fantastici sviluppi cui poté dar opera un fabulatore eretico [Leudo Carino], il convincimento che a Maria fosse stata largita l'assunzione corporea esisteva nei giovannei dei primi del II secolo?» (op. cit., p. 414). È, più o meno, la stessa conclusione alla quale ero giunto anche io, prima di leggere questa insospettata conferma nell'opera dell'indimenticabile amico Prof. Cecchelli.

38 «Astitit divinorum illa turma prophetarum, et cum eis Apostoli et Evangelistae nec non doctores, et exequias peragunt virginalis corporis Benedictae, ut abiret in (paradisum) Eden, plenum beatitudinis divinae» (vv. 91-94).

tato dal P. Jugie che il «soggetto» di «andasse» (abiret) non è già il «corpo verginale», ma è la «Benedetta» (]ugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 85). Ma anche se si vuol asserire che un tale «soggetto» è «la Benedetta», non si può negare che ivi si tratti del «corpo verginale» della «Benedetta», corpo che, dall'apocrifo siriaco contemporaneo di S. Giacomo di Sarug (come abbiamo già veduto) venne trasportato nel Paradiso (non già in quello terrestre, ma in quello celeste, il quale, secondo l'escatologia degli Orientali, è il luogo dei giusti beati).

Una valida conferma dell'esistenza di una tale festa nella Chiesa Siriaca verso la metà del sec, V si ha nell'apocrifo siriaco edito da Agnese Smith Lewis. Nella prima recensione (contenuta in un codice della fine del secolo V o dell'inizio del VI) (In «Studia Sinaitica», I, 1902, p. 59-61) si narra che gli Apostoli, ritornando a casa dopo aver assistito all'Assunzione corporea della Vergine, stabilirono di celebrare una triplice «memoria annua» di Lei: 1) l'8 gennaio (in luogo del 6 gennaio, giorno della morte di Maria nel quale si celebrava la nascita di Cristo) in cui si raccomandavano all'intercessione della Vergine i semi; 2) il 15 maggio (in cui si raccomanda alla Vergine la semina dei campi); 3) il 13 agosto, per implorare la benedizione dei frutti in via di maturazione. Quindi, nella prima commemorazione della Madonna, veniva commemorata anche la «Dormizione», come appare chiaramente dai testi i quali asseriscono che la Vergine lasciò questo mondo il giorno stesso in cui diede alla luce il suo divin Figlio (nel giorno di Natale). Ma siccome non era conveniente celebrare la morte della Madonna in quel giorno stesso in cui diede alla luce la Vita, ossia, il Salvatore, gli Apostoli - riferiscono i suddetti testi - comandarono che la commemorazione della morte della Vergine fosse celebrata il giorno seguente, ossia il 26 dicembre39.

Questa triplice «Memoria annua» della Madonna suppone, evidentemente, una certa evoluzione liturgica. Ciò posto, diciamo: se all'inizio del secolo VI esistevano già nella Chiesa siriaca tre feste mariane, una almeno di esse dovette esistere di già verso la

---

39 È da tener presente però che allorché il Natale incominciò a celebrarsi (il 25 dicembre) distinto dall'Epifania (6 gennaio), anche la commemorazione della Madonna incominciò a celebrarsi il 26 dicembre, mentre la festa della «Madonna dei semi» prima rimase al 6 gennaio e poi fu trasferita all'ottava dell'Epifania (15 gennaio).

metà del secolo V, dal momento che, fin da quel tempo, nella Chiesa Siriaca, si aveva di già una piena fede nell'Assunzione della Vergine in anima e corpo alla gloria del Cielo (come appare dal frammento siriaco pubblicato dal Wright).

Possiamo quindi concludere che nel secolo V - logica e cronologica conseguenza dei dati che si trovano nei secoli precedenti - la fede nell'Assunzione corporea, in vari luoghi, era di già piena e completa. E da ciò è facile giudicare quanto sia falsa l'asserzione del protestante valdese Giovanni Miegge, secondo il quale l'Assunzione della Vergine «non risale alle fonti più antiche ... ma è una pura e semplice e riconosciuta leggenda del secolo VI» ...! (Miegge G., Intorno al dogma dell'Assunzione. I. Teologia e simbolo del culto della Vergine Maria. In «Protestantesimo» 6 [1951] p. 25-26).

Alla metà del secolo V risale la testimonianza assunziomst1ca della cosiddetta «Storia Eutimiaca», un estratto della quale viene riportato nella seconda Omelia di S. Giovanni Damasceno «sulla Dormizione della B. Vergine Maria» (PG 96, 747-752). Ivi, infatti, si legge: «Che le cose siano andate realmente così [come sono state raccontate], appare dalla Storia Eutimiaca, nella quale, nel libro III, al capo 40, si dice chiaramente: «Abbiamo raccontato più in su che Santa Pulcheria [450-453] innalzò a Cristo parecchie chiese [in Costantinopoli]. Una di esse è quella che fu costruita in Blakhernes, all'inizio del regno di Marciano, di santa memoria. Questi Sovrani dunque, avendo costruito in quel luogo un santuario dedicato alla Tutta-santa Theotokos e sempre vergine Maria e avendolo adornato con tutto il decoro possibile, erano alla ricerca del santissimo corpo di Lei, santuario della divinità. Fecero quindi chiamare, [nell'anno 451] l'Arcivescovo di Gerusalemme Giovenale [421-456] e i Vescovi della Palestina, i quali si trovavano allora nella capitale [Costantinopoli] a causa del Concilio di Calcedonia [a. 451] e dissero loro: "Abbiamo sentito dire che vi è, in Gerusalemme, una chiesa prima e magnifica fra tutte, dedicata alla santissima Theotokos e sempre vergine, nel luogo appellato Getsemani, ove fu deposto in un'arca il corpo di questa Vergine che fu la dimora della Vita. Noi desideriamo far venire qui questa reliquia a protezione della capitale". Allora Giovenale prese la parola e rispose: " Nella Sacra Scrittura ispirata da Dio non si narra in al-

cun modo ciò che accadde alla morte della Santa Theotokos Maria; ma da un'antica e veridicissima tradizione sappiamo che al momento della sua gloriosa dormizione tutti i santi Apostoli, i quali percorrevano la terra per la salvezza delle nazioni, furono riuniti, in un batter d'occhi, per via aerea, a Gerusalemme. Essi ebbero una visione cl' Angeli e intesero un divino concerto di potenze superiori. Fu così che, in una gloria divina e celeste, la Vergine rimise la sua santa anima, in modo ineffabile, tra le mani di Dio. Il corpo di Lei, domicilio della divinità, venne trasportato e seppellito in mezzo ai canti degli Angeli e degli Apostoli e posto dentro un'arca (***) nel Getsemani dove, durante tre giorni, perseverò senza interruzione il canto dei cori angelici. Al terzo giorno, essendo cessati questi canti, gli Apostoli presenti, dietro la richiesta di Tommaso, il quale era stato assente alla sepoltura e voleva venerare il corpo che aveva portato Dio, aprirono l'arca (***) ma non vi trovarono più il suo corpo, degno di ogni venerazione: vi trovarono soltanto le sue vesti funebri (***) dalle quali emanava un profumo ineffabile che li penetrava, e chiusero di nuovo la cassa. Allora, stupefatti dinanzi al prodigio misterioso, essi poterono concludere soltanto che Colui il quale, nella sua propria ipostasi, si era degnato incarnarsi da Lei e farsi uomo, cioè Dio, il Verbo, il Signore della gloria e che custodì intatta la verginità di sua madre dopo il suo parto, lo stesso aveva voluto, dopo la sua partenza da questa terra, onorare il suo corpo verginale e immacolato col privilegio dell'incorruttibilità e della traslazione prima della risurrezione comune ed universale. Erano presenti allora, con gli Apostoli, il santo Apostolo Timoteo, primo Vescovo di Efeso, e Dionisio l'Areopagita, come Egli stesso, il grande Dionisio, nei suoi libri diretti al suddetto apostolo Timoteo, ne vende testimonianza in questi termini... [De divinis Nominibus, cap. III, 2] ...". Avendo udito questa risposta, i sovrani chiesero allo stesso Arcivescovo Giovenale di inviare a loro, debitamente sigillata, quella santa arca con le vesti funebri della santissima Theotokos Maria. Avendola ricevuta, essi la deposero nel venerabile santuario della santa Theotokos, che

si trova in Blackhernes. E così realmente queste cose sono avvenute» (S. Giov. Damasceno, Homil. II in Dormit. B. V. Mariae, 18, PG 97, 747-752).

Sorge spontanea, dinanzi ad una tale citazione, una prima

486

domanda: è autentica? ... Ossia: è stata inserita nell'Omelia II sulla Dormizione dallo stesso S. Giovanni Damasceno oppure da un altro vissuto dopo di Lui?... La risposta a questa domanda non è concorde: vi è chi afferma e vi è chi nega.

Alcuni critici ritengono che la «Storia Eutimiaca» sia stata aggiunta all'Omelia del Damasceno da un falsario, posteriormente. Così ritengono J. Scheeben (Handbuch der Kath. Dogmat., B. III, Freib, i. Br. 1882, p. 572), L. Fonk (in «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 22 [1898] p. 481 s), J. Niessen (Panaghia-Kaipuli, das neuendeckte Wohn-und-Sterbenhaus der heil. Jungfrau Maria bei Ephesus, Dtilmen i. W. 1906, p. 128s.), G. Allmang (in «Pastor Bonus», Trier, 22 [1910] p. 554), O. Bardenhew,er (Geschichte der Altkirchlischen Literatur, B. V., p. 61), C. Chevalier (la Mariologie de S. Jean Damascène, Roma 1936, p. 93, nota), L. Sibum (in «Rév. A,polog.» 32 [1936] p. 532) e in modo particolare M. Jugie «Ech. d'Or.» 25 1926, p. 385-92, e poi nell'opera «La rnorr et l'Assomption ...», p. 159-167), al quale han fatto eco L. Carli (La morte e l'Assunzione di Maria SS. nelle Omelie greche dei secoli VII e VIII, Roma, 1941, p. 78-81), il P. A. Wenger il quale, parlando della inautenticità di una tale citazione, è giunto a scrivere: «Le P. Jugie en a fait une démonstration absolument convainçante» (L'Assomption de la T. S. Vierg.e dans la tradition byzantine du VI du X siècle. Études et Documents, Paris, 1955, p. 137).

Le ragioni che i suddetti portano per provare la loro tesi vengono riassunte così da Mons. Carli:

«a) La citazione della Storia Eutimiaca è contro la marcia naturale del discorso. Ed invero, dopo che l'oratore all'inizio del § 18 si è rivolto al pubblico con le parole: «Vedete miei cari padri e fratelli, che cosa ci dice il gloriosissimo sepolcro», è naturale che debba seguire immediatamente il § 19: «E noi che cosa risponderemo al sepolcro?». Il Damasceno, se l'avesse potuto e voluto, avrebbe citato questa Storia dopo il § 14.

«Si noti ancora che, per prosopopea, il Damasceno fa dire al sepolcro di essere fonte di ogni santità e medicina di tutti i mali fisici e morali per coloro che gli si accostano con fede. Dunque, la citazione della Storia Eutimiaca la quale racconta unicamente come mai il sepolcro fu constatato vuoto, e tuttavia pretende di essere una conferma delle parole del sepolcro (...), non è *ad rem*.

«b) Il Damasceno dice che nel sepolcro vuoto furono tro-

487

vati dei lenzuoli (***); la Storia, invece, dei vestimenti sacri (***).

«c) Il Damasceno dice che il corpo di Maria fu portato al Getsemani sopra un letticciolo (***) e deposto in un sepolcro (***). La Storia [Eutimiaca], invece, suppone che il sepolcro della Vergine consistesse in un'urna chiusa (***) mobile e perciò atta ad essere trasportata a Costantinopoli, con gli ornamenti funebri di Lei.

«d) Il Damasceno né nelle Omelie, né nel «Canone sulla Dormizione» sa alcunché dell'arrivo in ritardo dell'apostolo Tommaso.

«e) Il Damasceno professa apertamente l'anticipata risurrezione del corpo di Maria: la Storia Eutimiaca, invece, sembra conoscere la sola incorruzione.

«f) Che ai tempi del Damasceno non dovesse ancora esistere questa Storia, si può arguire dal fatto che la ignorano i suoi contemporanei S. Germano e S. Andrea.

«g) Non è improbabile che l'inserzione della Storia Eutimiaca sia dovuta a ragioni liturgiche, Un brano della medesima, solito a leggersi nella festa della Dormizione, facilmente può essere stato incorporato nella 2a Omelia del Damasceno» (op. cit., p. 80-81).

Altri, al contrario, sostengono l'autenticità della citazione. Essi sono: Arnaldi Domenico (Super Transitu B.M.V. Deiparae, Genuae, 1879), J. Nirscbl (Das Haus und Grab der hl. Jungfrau Maria, Mainz, 1900, pp. 174-182), J. Bellamy (in «Dict. Théol. Cath.», I, 2131), M. Gordillo (in «Razòn y Fe», 19 [1919] p. 80), A. Noyon (in «Dict. Foi Cath.», I, 276), H. Leclercq (in «Dict. Archeol. Chrét. Lit.», X, 2022), F. M. Abel (in Vincent-Abel, Jerusalem, t. II, Paris, 1926, p. 808), Heidet-Pirot (in «Dict. Bibl. Suppl,» I, 656s), G. Perrella (I luoghi santi, Piacenza, 1936, p. 53), A. Ehrard (Ueberlieferung und Bestand, t. II, p. 196, nota 3), E. Bulhak (Autenticité des oeuvres de S. Denys l'Aréopagite, Romae 1938, pp. 239, 318, 338).

In favore dell'autenticità della citazione vi è il fatto innegabile che la cosiddetta «Storia Eutimiaca» si trova in tutti i codici manoscritti dei discorsi di S. Giovanni Damasceno fino ad oggi

488

conosciuti. La tradizione manoscritta perciò sta in favore dell'autenticità.

Inoltre, le varie ragioni addotte dai negatori della autenticità - come ha giustamente rilevato il P. D. Baldi - «non sono così' stringenti da cons1derarlo interpolato. All'inizio del capo 18 l'oratore, che nel capo 17 aveva fatto parlare il sepolcro stesso, dice, rivolto all'uditorio: «Vedete, miei cari padri e fratelli, che cosa ci dice il sepolcro»; e a conferma delle parole del sepolcro aggiunge il brano tolto dalla storia eutimiaca. La citazione non rompe quindi [come obiettano gli avversari] l'ordine del discorso. Non dovrebbe poi fare difficoltà l'uso diverso di alcune parole come *** e ***. La sobrietà della narrazione, il nessun accenno alla morte della Vergine al Sion, il colore un po' arcaico della descrizione stanno per l'autenticità del brano» (Baldi D., La tradizione monumentale della Dormizione a Gerusalemme, in «Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia», Roma, 1945, p. 133, nota 2).

Dalle parole «prima della risurrezione comune ed universale» poste nel loro contesto; appare con discreta chiarezza che il corpo della Vergine non solo rimase incorrotto e fu traslato dal sepolcro, ma anche che risuscitò ed ora vive in cielo glorioso, come i corpi degli altri giusti «dopo la comune ed universale risurrezione»40. Non sembra perciò sostenibile l'interpretazione che ne ha data il P. Jugie (ripetuta da Mons. Carli), il quale, nel testo surriferito, vede soltanto «il privilegio di essere sfuggito alla corruzione della tomba e di essere stato trasportato dagli Angeli non si sa dove, in attesa della risurrezione generale» (La mort e l'Assomption ..., p. 166-7).

Non mancano poi indizi interni in favore dell'autenticità della risposta di Giovenale all'Imperatrice Pulcheria: Costei asserisce di aver sentito dire che in Gerusalemme vi era «una chiesa prima e magnifica» dedicata alla Vergine «nel luogo appellato Getsemani ove fu deposto in una cassa il corpo di Lei». Orbene, l'esistenza di una tale chiesa, in quel tempo e in quel luogo, è innegabile; e neppure il P. Jugie osa negarla41. Una tale chiesa o basilica poi

---

40 Questa è l'interpretazione che, insieme ad altri, ha dato anche il P. Balić. Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis. Pars Prior, Romae 1948, p. 29.

489

vien detta prima, evidentemente, non già per ordine di tempo (come suppone P. Jugie), ma per ordine di dignità. - Un altro indizio di autenticità si può trovare nel titolo di «Arcivescovo di Gerusalemme» dato dalla «Storia Eutimiaca» a Giovenale. Si sa, infatti, che solo nel Concilio di

Calcedonia (a. 451) il Vescovo di Gerusalemme (che era allora Giovenale) riuscì a farsi riconoscere Metropolita, e perciò Arcivescovo, con autorità e supremazia patriarcale sulla Palestina (can. 28) (Cfr. Vailhé S., L'erection du Patriarchat de Jérusalem, in «Rev. de l'Or. Chrét.». 4 (1899, p. 55; Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum, t. II, p. 364).

Quando fu scritta la «Storia Eutimiaca»? ... Secondo il P. Jugie, essa non sarebbe altro che una leggenda inventata verso il secolo IX da un falsario che, sotto le mentite spoglie di Giovenale Arcivescovo di Gerusalemme (+458), avrebbe cercato di accreditare, con successo, il nuovo stato di fatto verificatosi nel Santuario del Getsemani dopo il VII secolo, allorché, sotto l'influsso della letteratura apocrifa, la Chiesa o Basilica di Santa Maria, eretta per onorare la «Casa di Giovanni», venne identificata con la Chiesa o Basilica del sepolcro della Vergine (La mort et l'Assomption ..., p. 159-163; 681).

Ma l'asserzione del P. Jugie viene a crollare inesorabilmente dinanzi a documenti storici inoppugnabili. Una sintesi del racconto contenuto nel testo estratto dalla «Storia Eutimiaca», infatti, si trova nei quattro discorsi «sulla Dormizione» di Cosma Vestitor, della seconda metà del secolo VIII (cfr. Wenger A., L'Assomption ..., p. 140-172). Inoltre, il suddetto testo si trova anche nel Codice sinaitico greco 491 (f. 246v-251) della fine del secolo VIII (cfr. Wenger A., Poi et piété mariales à Bysance, in «Maria», del P. Du Manoir, vol. V, p. 267, nota 118) e nel Codice parigino greco 1470 (fol. 198-199) del secolo IX (cfr. Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 163).

La «Storia Eutimiaca», infine, veniva citata, nel secolo X, da Nicene l'Armeno (+998) nelle sue «Pandette»42 e da Niceforo Callisto nel secolo XIV, nella sua Storia Ecclesiastica (L. IV, c. 14, PG 147, 44-46).

---

41 Scrive infatti: «Qu'il y eùt à Jérusalem, dans la vallée de Gethsémani, à l'epoque du Concile de Chalcédonie une basilique Sante Marie, la chose est à peu pres certaine» (Jugie M., La mort et l’assomption ..., p. 135, n. 1). Altrettanto ritengono Vincent-Abel, Jérusalem Nouvelle, Paris 1914, II, p. 829.

Nel secolo XVI, sotto il Pontificato di S. Pio V, il testo preso dalla «Storia Eutimiaca» ebbe l'onore di entrare nel Breviario Romano, e vi rimase fino al 1950, ossia, fino al nuovo Ufficio per la festa dell'Assunzione.

Con ragione perciò il P. Wenger ha concluso che la «Storia Eutimiaca» non può essere posteriore all'anno 750 (Poi et piété ..., p. 967, nota 118).

Il principale argomento addotto dal P. Jugie per provare che il testo desunto dalla «Storia Eutimiaca» è dovuto ad un falsario, è dedotto dal fatto che dal Patriarca Giovenale (+dopo il 451) viene citato lo pseudo-Dionigi l'Areopagita, gli scritti del quale - si asserisce - risalgono alla fine del secolo V o all'inizio del secolo VI (43).

Ma è necessario tener presente la grande varietà di sentenze intorno al secolo in cui visse e scrisse lo pseudo-Dionisio. Recentemente (Cfr. Roaschini G., O.S.M., L'età dello pseudo-Dionigi l'Areopagita secondo alcuni studi recenti, in «Doctor Communis» 15 [1962] p. 83-92), il P. Schepens S.J., (Cfr. Schepens, S.J., Liturgie et Denys le pseudo-Aréopagite, in «Ephem. Lit.», 1949, p. 357- 7 3) dopo un diligente esame (fino ad oggi trascurato) di vari riti liturgici contenuti nell'opera «De Hierarchia Ecclesiastica» dello pseudo-Dionigi, concludeva che gli scritti del medesimo risalivano all'inizio del secolo III. La liturgia dello pseudo-Dionigi infatti (rito delle ordinazioni, del battesimo, la liturgia eucaristica, la liturgia esequiale, l’istituto dei

Catecumeni, il bacio di pace, i dittici, il «Sanctus» ed il «Pater noster») si presenta meno sviluppata, e perciò dev'essere anteriore alla «Tradizione Apostolica» di Ippoli-

42 Il passo di Nicone l'Armeno è riprodotto, coi rilievi critici, da Le Quien, in PG 96, 748, nota 58.

Il Codice Sinaitico 491 - secondo P. Wenger - è il testimonio più antico della Storia Eutimiaca. Sono perciò degne di rilievo alcune varianti per rapporto al «textus receptus». Nel Codice Sinaitico manca il riferimento al libro III, capo XL. Inoltre, l'Apostolo assente (S. Tommaso) non è nominato. Il Codice Sinaitico concorda in ciò col Codice Parigino greco 1470. Vi sono inoltre altre piccole varianti (cfr. Wenger A., L'Assomption ..., p. 137, nota 3).

43 «La citation du Pseudo-Denys, qui a écrit entre les années 490 et 530, suflit, à elle seule, a établir le caractère apocryphe de la réponse du Juvénal mort en 459» (Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 160, nota 1). Altrettanto ha ripetuto P. Wenger: «Le caractère apocryphe de cette histoire est manifeste. Le seul fait que Juvénal de Jérusalem (+après 451) cite le Pseudo-Denys dont les écrits voient le jour vers la fin du V siècle, en est une preuve interne suffiçante» (Wenger A., L'Assomption ..., p. 137).

to Romano (+258) ed alle cosiddette «Constitutiones Apostolicae». Si tratta di un insieme di indizi interni, non già di qualche indizio interno soltanto.

Orbene, se lo pseudo-Dionigi, coi suoi scritti, risale all'inizio del secolo III, ne segue che poté essere citato benissimo dal Patriarca Giovenale (morto dopo l'anno 451) 44.

Un'ultima domanda: per qual motivo una tale «Storia» è stata appellata «Eutimiaca»? ... Dopo lunghe ricerche e riflessioni, ci siamo visti costretti a concludere col P.A. Wenger che nessuno, fino ad oggi, ha potuto ancora dire, per lo meno con certezza, perché questa Storia viene appellata «Eutimiaca»45. Dal titolo («Estratto della vita storica di sant'Eutimio» contenuto nel codice Sinaitico greco 491, della fine del secolo VIII), sembrerebbe che una tale storia sia stata appellata «Eutimiaca» da S. Eutimio. Ma occorre tener presente che non si conosce, fino ad oggi, una «vita di Sant'Eutimio, in cui si trovi il testo che abbiamo riferito. Esiste, sì, una «Vita di Eutimio» (nato nel 377 e morto verso il 470) scritta da Cirillo Scitopolitano (nato nel 524 c. e morto nel 558 c.); ma in questa vita non vi è nulla che alluda a un tale testo (cfr. PG 114, 595-734).

Secondo altri, invece, la denominazione di «Eutimiaca» sarebbe derivata alla «Storia» in questione dal semplice fatto che essa non sarebbe altro che un estratto della storia della Laura fondata a Gerusalemme da S. Eutimio (377-470 c), redatta da un monaco. In tale storia sarebbero state ampliamente descritte le relazioni tra S. Eutimio e l'Arcivescovo Giovenale. Si sa infatti che la Laura, inaugurata dal Vescovo Giovenale nel 409, aderì completamente a Lui dopo il Concilio di Calcedonia. Ne segue perciò che, sia S. Eutimio sia i monaci della sua Laura potevano essere benissimo al corrente della conversazione tenuta dall'Arcivescovo Giovenale con l'Imperatrice Pulcheria. Lo stesso S. Eutimio favorì il ritorno dell'Imperatrice Eudossia (sorella di Pulcheria) all'ortodossia e

44 E. Honingmann (Juvenal of jerusalem, Dumbarton Oaks Papers V, pp. 266-270), come data della «Storia Eutimiaca», ha proposto la seconda metà del secolo VI. La citazione dello

pseudo-Dionigi (ritenuto della fine del sec. V o dell'inizio del secolo VI) gli ha forse impedito una datazione più antica.

45 «Jousqu'à présent personne n'a encore pu dire pourquoi cette histoire est appelée euthimiaque» (Wenger A., Poi et piété ... in «Maria» del P. Du Manoir, vol. V, Parigi, 1958, p. 967).

all'amicizia di Giovenale (Cfr. Baldi, La Tradizione monumentale, p. 131, nota 2. Cfr. Schwartz E., Kyrillos von Skythopolis, Leipzig, 1934, 8-49, 204). Questa ci sembra la soluzione più ovvia del problema del titolo della «Storia Eutimiaca».

Nella risposta del Vescovo Giovenale all'Imperatore e alla Imperatrice di Costantinopoli, abbiamo una chiara testimonianza dell'Assunzione corporea di Maria SS. verso la metà del sec. V, testimonianza riferita dalla «Storia Eutimiaca». Era questa, in quel tempo (verso la metà del secolo V), la comune credenza della Chiesa di Gerusalemme (il luogo ove, con ogni probabilità, si verificò l'Assunzione) e di tutte le altre Chiese della Palestina. Nel testo, estratto dalla «Storia Eutimiaca», infatti, si asserisce che l'Imperatrice Pulcheria fece chiamare presso di sé «Giovenale ed i Vescovi della Palestina» e ad essi rivolse la sua richiesta. Alla domanda dell'Imperatrice rispose, com'era ovvio, il solo Vescovo di Gerusalemme; però gli altri Vescovi della Palestina eran presenti, udirono le parole di Giovenale e nessuno di essi dissentì.

Inoltre, il Vescovo Giovenale si appellò ad una «antica e veridicissima tradizione». La «tradizione» sull'Assunzione corporea della Vergine, quindi, verso la metà del secolo V (a soli quattro secoli circa dall'avvenimento, e a tre secoli e mezzo dalla morte di S. Giovanni) veniva di già qualificata come «antica» e come «veridicissima», e perciò superiore a qualsiasi dubbio.

Nelle parole di Giovenale, Vescovo di Gerusalemme, a causa delle sue circostanze, abbiamo quindi una delle più luminose testimonianze, nel secolo V, in favore dell'Assunzione corporea di Maria SS.

Per impugnare il valore della testimonianza di Giovenale si è tentato di screditare l'autore della medesima, presentandolo come «un falsario matricolato». Così ha fatto il modernista Salvatore Minocchi nell'articolo L'Assunzione e il prossimo Congresso di Friburgo (in «Studi religiosi» 2 [1902], p. 377-379). «Egli [il Damasceno] - così ha scritto il Minocchi - cita una storia eutimiaca ignota a tutti (Migne T. 96, c. 748), nella quale si narrano evidenti favole e si porta come testimonio della tradizione quel Giovenale Vescovo di Gerusalemme, di cui S. Leone Magno ha fatto un bell'elogio nell'Epistola 119 (Migne T. 54, c. 1004) ...». Queste ultime parole del Minocchi sono un sarcasmo. S. Leone Magno, infatti, nella Lettera citata (diretta a Massimo di Antiochia) riferisce che Gio-

venale, per corroborare le sue pretese alla Giurisdizione spirituale su tutta la Palestina, presentò al Concilio di Efeso «documenti falsi», esaltanti l'importanza della sua Sede episcopale.

Ma si può rispondere a questa accusa facendo presente che nessuno sa di quale natura siano i «documenti falsi» presentati da Giovenale al Concilio di Efeso. La presunta tomba di Maria avrebbe aggiunto ben poco ai Santuari di Gerusalemme, i più sacri e i più cari dell'universo, per cui non sembra verosimile una fandonia inventata da Giovenale per esaltare la sua sede.

Inoltre, S. Giovanni Damasceno ed altri dopo di Lui non hanno avuto alcuna difficoltà ad accettare la testimonianza di Giovenale.

5. SECOLO VI.

Continua l'asserzione esplicita dell'Assunzione, sia in Oriente che 1n Occidente.

In Oriente

A TEODOSIO PATRIARCA MONOFISITA D'ALESSANDRIA (+567) viene attribuito un lungo sermone sulla Dormizione e sulla Risurrezione della Vergine (che sarebbe avvenuta 206 giorni dopo la morte) (Cfr. Chaine M., Le discours de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition, in «Revue de l'Orient chrétien» 3 [1933-1934] p. 272-304). Questa credenza si è mantenuta sino ad oggi nella Chiesa copta. Altrettanto si deve dire della Chiesa Etiopica od Abissina, che è stata sempre vassalla della Chiesa copta.

Recentemente, il P. Wenger ha scoperto un panegirico sull'Assunzione dovuto a THEOTEKNOS, Vescovo DI LLVIAS in Palestina, vissuto tra il 550 e il 650 (46). La testimonianza di questo antico Vescovo Palestinese è notevole per tre ragioni: 1) per il nome che Egli dà alla festa: la chiama infatti, sia nel titolo che nel corpo del discorso, «Assunzione» (Analepsis), non già «Dormizione» (Koi-

---

46 Cfr. Wenger A., L'Assomption ..., p. 96-110, e testo, p. 271-291. Il panegirico di Theoteknos è contenuto nel Sinait. gr. 491 (del sec. VIII-IX). Gli autori che figurano in questo Omiliario son tutti Padri dei secoli IV e V. Il solo nome posteriore al sec. V è quello di Theoteknos.

494

mesis) o «Traslazione» (Metastasis); 2) per il fatto che insegna apertamente l'assunzione corporea di Maria; 3) e l'insegna come cosa comunemente ammessa. Dice, tra l'altro: «II corpo senza macchia della Santissima e la sua anima diletta da Dio e pura furono elevati al cielo, scortati dagli Angeli» (cfr. Wenger, op. cit., p. 276-285). «Se il corpo teòforo della Santa ha conosciuto la morte, non ha però subìto la corruzione: esso è stato preservato dalla corruzione e custodito dalla sozzura ed è stato elevato al Cielo con l'anima pura e senza macchia dai santi Arcangeli e dalle potenze, e Maria dimora più in alto di Henoch e di Elia», [più in alto] di tutti i Profeti e gli Apostoli, più in alto dei cieli, eccettuato Dio solo (ibid.). Più in giù racconta che Pietro e Paolo, dopo un tuono e un gran terremoto, «videro la Vergine santa salire al cielo affinché là, dove il suo Figlio le ha preparato un posto, si allieti presso di Lui» insieme agli Angeli ed ai Santi (ibid.). Nella versione araba del discorso di Theoteknos si dice: «L'assunzione del corpo della Santa e la sua ascensione al cielo ebbero luogo il 15 agosto, cioè, il sei del mese di mésoré, e vi fu gioia nei cieli e sulla terra» (Cfr. Wenger A. L'Assomption, Théoteknos de Livias, addendum [fuori pagina]). Theoteknos afferma dunque l'assunzione corporea della Vergine in modo chiaro, senza la minima titubanza: segno evidente che si trattava, presso la Chiesa di Livias, di una verità incontestata, di pacifico possesso.

In Occidente

In Occidente, nel secolo VI, vi è la testimonianza di S. GREGORIO DI TOURS (+593 o 594). Egli racconta che, allorché la Vergine «ebbe terminato il corso di questa sua vita», gli Apostoli si radunarono presso di Lei: «Ed ecco che viene il Signore con gli Angeli, e prendendo l'anima

di Lei, la consegnò all'Arcangelo Michele, e si allontanò. Di buon'ora poi gli Apostoli presero, insieme al letto, il corpo di Lei e lo posero nella tomba. Ed ecco che il Signore si presentò nuovamente, e preso il santo corpo, comandò che, sopra una nube, fosse portato in Paradiso, dove ora, ripresa l'anima, esultando con gli eletti di Dio, gode i beni dell'eternità senza fine47». Vi è qui la sostanza degli Apocrifi o pseudo-epigrafi, spogliato dalle fantasticherie strabilianti.

495

È da notare che l'Imperatore Maurizio (582-602), con un editto speciale, verso la fine del sec. VI, fissava la festa della Dormizione al giorno 15 agosto (5. Gregorio di Tours, Miraculorum Lib. I. De gloria martyrum, c. IV, PL 71, 708). (Cfr. Niceforo Callisto [del sec. XIV], Storia Ecclesiastica, 1. XVII, c. XXVIII, PG 147, 292).

6. SECOLO VII

Sia in Oriente che in Occidente, le testimonianze in favore dell'Assunzione corporea di Maria SS. segnano un notevole crescendo.

In Oriente

All'inizio del secolo VII, S. GIOVANNI, ARCIVESCOVO DI TESSALONICA (dal 610 al 630) offriva ai suoi diocesani una Omelia o meglio un «libretto», una specie di Lettera pastorale sulla «Dormizione» della nostra Signora Madre di Dio e sempre Vergine Maria48.

Il Santo Arcivescovo si decise a stendere questo «libretto» (come Egli lo chiama) con l'intento di predisporre i suoi fedeli ad accogliere favorevolmente l'introduzione, nella Chiesa di Tessalonica, della Dormizione della Vergine, festa che (come Egli asserisce nel Prologo) si celebrava già «quasi in tutta la terra, eccettuati pochi luoghi». Occasione di ciò fu probabilmente l'editto dell'Im-

---

47 «Denique impleto beata Maria huius vitae cursu, cum iam vocaretur a saeculo, congregati sunt omnes Apostoli de singulis regionibus ad domum eius. Cumque audisset quia esset adsumenda de mundo, vigilabant cum ea simul. Et ecce dominus Iesus advenit cum angelis suis, et accipiens animam eius, tradidit Michahelo angelo, et recessit. Diluculo autem levaverunt Apostoli cum lectulo corpus eius posueruntque illud in monumento et custodiebant eum, adventum Domini praestolantes. Et ecce iterum adstetit eis Dominus, susceptumque corpus sanctum in nube deferri iussit in paradiso: uhi nunc, resumpta anima, cum electis exultans, aeternitatis bona, nullo occasura fine, perfruitur».

48 Cfr. Graffin-Nau, Patrologia Orientalis, t. 19, p. 344-438. L'edizione critica del discorso di Giovanni di Tessalonica, curato dal P. M. Jugie, è stata fatta sulla scorta di ben 17 manoscritti, scaglionati tra il X ed il XVI secolo.

496

peratore Maurizio (588-600) che fissò al 15 agosto la festa della Dormizione,

Secondo il santo Vescovo, Maria SS., dopo l'Ascensione di Cristo, ma prima della dispersione degli Apostoli, visse «per un tempo assai lungo» a Gerusalemme, in loro compagnia, abitando per lo più presso S. Giovanni. Dopo la dispersione degli Apostoli (compreso S. Giovanni), Ella visse ancora «per qualche tempo», fino a che morì «di morte naturale». Questa morte, questo riposo di Maria fu accompagnato da stupefacenti meraviglie. Testimoni oculari, misero accuratamente in iscritto i prodigi verificatisi alla morte di Lei. Ma, in seguito, alcuni «eretici» [evidente allusione all'eretico Leudo Carino] corruppero questi scritti mescolandovi i loro errori, ragion per cui i predecessori di Giovanni nella sede di Tessalonica si credettero in dovere di proscriverli; e questa fu la ragione per cui la festa della Dormizione, in questa Chiesa, cadde in dimenticanza.

Egli perciò si era sobbarcato alla fatica di rivedere e di purgare gli scritti dei suddetti eretici, per salvare quanto di vero era stato scritto «accuratamente» sulla Dormizione di Maria, da scrittori «oculari», mettendolo a confronto con la «tradizione orale» e con le testimonianze topografiche tuttora esistenti. Fin qui il «Prologo».

Nel «corpo» del libretto si racconta come, nell'imminenza della Morte di Maria, «il grande Angelo» [S. Michele], viene a portarle la palma» e ad annunziarle che fra tre giorni avrebbe dovuto lasciare la terra; e le ordina di salire sul Monte degli Olivi. Maria obbedisce. L'Angelo la precede con la sua luce, portando in mano «la palma». Al passaggio di Maria, gli alberi s'inchinano, mentre il monte degli olivi sussulta. L'Angelo scompare. Ritornata a casa [quella di Giovanni], la Vergine annunzia ai parenti e conoscenti la sua imminente dipartita dalla terra e li prega ad assisterla con «candele» «sempre accese». Quand'ecco da Sardi, sopra una nube, giunge a Gerusalemme S. Giovanni, al quale Maria dà il triste annunzio della sua dipartita e gli consegna «la palma» ricevuta dall'Angelo pregandolo di portarla dinanzi al suo feretro. Poco dopo, un tuono improvviso annunzia l'arrivo degli altri undici apostoli, con S. Paolo, dinanzi alla porta della casa di Maria, anch'essi trasportati sulle nubi. Giovanni va in mezzo a loro e li raggua-

glia del motivo di quel loro incontro (il transito di Maria); e così ha termine il primo giorno.

La mattina del secondo giorno, gli Apostoli entrano nella casa ove si trovava la Vergine e la salutano. Verso sera, S. Pietro tiene due elevati discorsi: uno ai fedeli, in genere, e l'altro alle vergini, in particolare, illustrando con una parabola il pregio della verginità49.

Allo spuntare del terzo giorno, la Vergine, dopo aver pregato, si stende sul suo giaciglio. All'ora terza, un tuono improvviso ed un soave profumo annunziano la presenza di Cristo, il quale, insieme all'Arcangelo Michele, entra nella cameretta della Vergine, mentre una schiera di angeli rimane fuori cantando e saluta gli Apostoli e la Madre sua. La Vergine ringrazia il suo divin Figlio per essere venuto a prendere l'anima sua. Quindi «chiude la sua vita terrena atteggiando il volto ad un soave sorriso verso Gesù». «Il Signore poi, prende l'anima di Lei e la consegna a Michele». L'anima di Maria, «sette volte più luminosa del sole», fu vista dagli Apostoli sotto forma umana salire al cielo portata da S. Michele. Gesù ordina a Pietro di custodire il corpo di sua Madre e di seppellirlo in un sepolcro nuovo che si trova alla «destra della città» [Getsemani]. A questo punto la salma della Vergine, «dinanzi a tutti», fu udita gridare verso il Signore: «Ricordati di me, o Re della gloria, ricordati di me poiché sono opera tua! Ricordati di me poiché ho custodito il tesoro che mi è stato affidato!». E Gesù risponde alla salma di sua Madre dicendo: «Io non ti abbandonerò, o scrigno della mia perla! No, io non ti abbandonerò, poiché Tu sola sei stata trovata fedele, Tu sei il tesoro intatto, sigillato, fino a che Tu non sia presa». Ciò detto, Gesù scompare. La salma viene curata dagli Apostoli e da tre vergini e viene collocata sopra un feretro, sormontato dalla «palma» portata dall'Angelo tre giorni prima. Pietro intona il salmo «In exitu Israel de Aegypto, Alleluja», e il corteo funebre si dirige verso il Getsemani. I Giudei e i principi dei Sacerdoti accorrono e tentano di bruciare la

salma di Maria, ma vengono tutti accecati dagli Angeli, ad eccezione di un solo principe dei Sacerdoti il quale rimase

---

49 Particolarmente interessante, nel discorso di S. Pietro, è il seguente elogio in onore di Maria: «La luce della tua lampada ha riempito tutta la terra, essa non si estinguerà fino al tramonto dei secoli, affinché tutti coloro che vogliono salvarsi ricevano da Lei coraggio e fiducia» (PO, n. 9, t. 19, 390).

con le mani attaccate al feretro e staccate dal resto del corpo. Dinanzi a questa tremenda punizione, costui si converte, deplora il suo misfatto, glorifica Maria e, ad un comando di Pietro, le mani si riattaccano al corpo. Pietro allora gli dà un ramoscello della «palma», e con questo il neo convertito ridona la vista a tutti gli accecati pentiti del loro peccato.

L'Epilogo del racconto di S. Giovanni da Tessalonica è stato, fino ad oggi, assai problematico. Lo stesso P. Jugie (che ne ha curato l'edizione critica) notava, nell'Epilogo, divergenze sconcertanti: su quindici manoscritti da Lui consultati, ha trovato undici finali differenti! ... (Cfr. Jugie M., La mort et l'Assomprion ..., p. 140). Queste finali - dice P. Jugie - sono, evidentemente, «ciò che vi è di più importante dal punto di vista dottrinale», poiché è precisamente in esse dove uno si aspetta di incontrare «qualche menzione della risurrezione e dell'Assunzione gloriosa della Vergine, dal momento che che tutto ciò che la precede tratta soltanto della morte di Lei. Orbene, dopo averle percorse [quelle finali del racconto], il lettore prova una vera delusione»: cinque manoscritti tacciono completamente sulla sorte del corpo della Vergine dopo la sua sepoltura; due, fra i più antichi, mancano dell'Epilogo; uno di essi parla del semplice trasferimento del corpo della Vergine al paradiso terrestre sotto l'albero della vita; altri quattro rammentano questo trasferimento aggiungendo una frase assai vaga che farebbe supporre la risurrezione; tre soltanto, di cui due di data recente, parlano chiaramente della risurrezione (ibid.). Il più antico di questi tre codici (il Vatic. 2072, del sec. X) - che P. Jugie, pur non avendone la certezza, ritiene appartenga all'originale di S. Giovanni di Tessalonica - racconta che «dopo tre giorni, avendo aperto il loculo per venerare la spoglia venerabile della Vergine degna di ogni lode, noi [son gli Apostoli che parlano] non trovammo altro che le sindoni, poiché il Cristo Dio che si è incarnato da Lei, L'aveva trasportata nell'eterna eredità.

Lo stesso Signor nostro Gesù Cristo, il quale ha glorificato l'immacolata Madre sua Maria, glorificherà coloro che la glorificano» (PO, t. 19, 401-402) 50.

---

50 L'Ab. Capelle, tuttavia, ha fatto giustamente rilevare che il Cod. Vatic, 2072 ha voluto «supplire al silenzio del modello» (l'originale di S. Giovanni Tessalonicense) aggiungendo una breve narrazione che, sia «quanto ai dettagli dei fatti, sia quanto alla loro redazione, dipende dalla «Storia Eutimiaca» (Cfr. Capelle B., Les

L'edizione critica del racconto di S. Giovanni di Tessalonica fatta dal P. Jugie fu il punto di partenza per nuove ricerche, coronate da consolante successo. L'Abate Capelle dimostrava che, al di là di Giovanni da Tessalonica, vi era una fonte comune verso la quale indirizzavano non solo le innumerevoli varianti del testo greco del Tessalonicese ma anche le antiche versioni latine. E concludeva che il recupero di un tale testo o fonte primitiva (da lui designata con la lettera *Jl*, = fonte) era sommamente desiderabile, non solo per la storia letteraria, ma anche

per la credenza nell'Assunzione corporea, perché un tale testo-base, secondo tutte le apparenze, sarebbe stato vicinissimo all'antico frammento siriaco, e avrebbe insegnato esplicitamente l'Assunzione corporea.

Orbene, il recupero del testo-base o primitivo è stato fatto recentemente - come abbiamo già detto altrove - dal P. Wenger. Egli ha trovato (nel codice Vatic. gr. 1982), l'epilogo che risponde perfettamente alla segnalazione dell'Abate Capelle e che mancava nell'antichissimo frammento siriaco Wrightiano. In tale Epilogo si parla anche della traslazione di Maria in Cielo51. Esso ha servito di fonte a S. Giovanni di Tessalonica.

«Giovanni di Tessalonica - dice P. Wenger - amputando alla sua narrazione l'epilogo, non solo ha mutilato il testo, ma ha anche falsato la prospettiva del racconto. Effettivamente, le allusioni alla risurrezione di Maria, alla gloria del suo corpo, son dovunque visibili nell'Apocrifo. Grazie alla finale riscoperta, una luce nuova si effonde su tutto il racconto e gli viene restituita l'unità interiore». (Cfr. Wenger A., A.A., Poi et piété Mariale à Péyzance, in «Maria» del P. Du Manoir, vol. II, p. 935).

---

anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique, in «Rech. de théologie anc. et méd.» 12 (1940) p. 230). La verità perciò sembra questa: S. Giovanni di Tessalonica ha taciuto il miracolo finale (contenuto nella fonte che Egli ha usato) ossia, l'Assunzione corporea.

51 Il corrispondente latino di un tale testo-base o primitivo, si trova, abbreviato, nel Codex Augiensis 229 dei primi anni del sec. IX (Cfr. Wenger, op. cit., p. 68-95). «Questo testo latino - dice P. Wenger - se non è la traduzione primitiva di II rappresenta tuttavia uno stato del testo greco o della sua versione latina anteriore allo pseudo-Melitone, ai transitus Wilmart A [cfr. \Vilmart A., Analecta Reginentia. Extraits des manuscrits latins de la Reine Christine conservé au Vatican. (Studi e Testi 59), 378 p., Città del Vaticano 1933, pp. 323-362), a M Paris. lat. 13781, del sec. XIII] ed al testo del Paris. lat. 2672 pubblicato da Dom Capelle» (op. cìt., p. 22).

Riguardo al «libretto» di S. Giovanni di Tessalonica ritengo opportuno fare i seguenti rilievi:

a) Da esso appare - come ammette lo stesso P. Jugie - che Giovanni di Tessalonica ha creduto ad una tradizione scritta sulla fine della vita terrena di Maria risalente agli Apostoli» (Cfr. Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 141), a, testimoni «oculari»52.

b) Il racconto sull'Assunzione fatto dai «testi oculari» - secondo S. Giovanni di Tessalonica - è stato inquinato dagli eretici; e per questo Egli si propone di purgarlo dagli errori dei medesimi53. Ora l'eretico ben noto che ha seminato «la zizzania» degli errori nella narrazione primitiva della fine terrena di Maria è precisamente Leudo Carino, di cui il Tessalonicense ricorda gli «Acta Joannis». La fonte greca primitiva perciò di S. Giovanni di Tessalonica (come dello pseudo-Melitone e di altri Apocrifi) è precisamente il racconto di Leudo Carino, della metà del secolo II (54).

S. MODESTO PATRIARCA DI GERUSALEMME, ha un'Omelia o «Encomio» sulla Dormizione» (PG 86, 3277-3312) composto di 14 capi o paragrafi55.

Secondo S. Modesto, la Vergine sarebbe morta a Gerusalemme, sul monte Sion. alla sua morte discesero dal cielo gli Angeli per celebrarne la partenza dal mondo, ed erano presenti gli Apostoli adunati a Gerusalemme in «modo misterioso», «noto soltanto a Dio». Gesù stesso, a quanto si narrava, non disdegnò di trovarsi in mezzo a loro e di darsi a vedere alla sua santissima Madre «in un modo noto a Lui solo». Maria morì di amore, con lo sguardo sul Figlio.

Gli Apostoli portarono la salma di Lei sopra un feretro, al sepolcro, situato nel Getsemani. Grandi prodigi avvennero intorno al sepol-

---

52 «Porro etiam scripta tradidere quidam ea quae tempore ilio circa ipsam facta sunt prodigia» (PO, 19, n. 1, p. 376).

53 «Cum ea quae ad Virginis consummationem pertinent, qui tunc adfuerunt, accurate quidem, ut dictum est, descripserint, haereticis, propriis zizaniis immissis, scripta depravaverint, propterea Patres nostri...» (PO 19, n. 1, p. 376).

54 Capelle B., Les anciens récits ..., l. c., p. 234. Lo stesso P. Jugie ammetteva, fin dal 1926, che S. Giovanni di Tessalonica, con la festa che Egli introduceva nella sua Chiesa, intendeva celebrare, per lo meno come oggetto principale, «la Dormizione» di Maria, non già l'Assunzione corporea: «Egli - diceva P. Jugie - vi credeva indubbiamente, ma in nessuna parte l'ha detto in modo chiaro» (PO, 19, p. 370).

55 P. Jugie attribuisce questo discorso ad un autore della fine del sec, VII o dell'inizio del sec. VIII (cfr. La mort et l'Assomption ..., p. 218).

cro e tra questi la risurrezione della salma e l'Assunzione: «Come gloriosissima Madre di Cristo Salvatore nostro Dio, dispensatore di vita e d'immortalità, Essa viene da Lui vivificata e resa compartecipe d'incorruzione eterna avendola risuscitata dal sepolcro ed assunta presso di Sé» (§ 14, PG 86, 33126).

Base teologica dell'Assunzione corporea è la Maternità divina, la Maternità cioè di Colui che è vita e «dispensatore di vita e d'immortalità». La comunanza o concorporeità fisica di Gesù e di Maria esigeva la comunanza di sorte. L'Assunzione - secondo il Santo Patriarca - corrisponde all'Incarnazione: come nell'Incarnazione Ella aveva donato a Cristo un vestito di carne mortale, così nell'Assunzione Cristo dona a Lei un vestito di carne immortale (col. 3301). Ella è «concorporale (al Figlio) nella incorruttibilità» (col. 3 312c).

Relativamente al racconto dell'Assunzione fatto da S. Modesto, si possono fare i seguenti rilievi: 1) si può notare, innanzitutto, la sobrietà del racconto (a differenza degli apocrifi dai quali vorrebbe apparire indipendente); 2) l'estrema riservatezza, anzi, la diffidenza che Egli dimostra verso gli Apocrifi, come fonti sospette, ci dà la morale certezza che Egli abbia attinto, quanto narra, da una tradizione orale, sia pure influenzata, riguardo a certi dettagli, dagli apocrifi; la fede di S. Modesto nel fatto dell'assunzione corporea della Vergine è piena ed assoluta, non ostante ch'egli confessi d'ignorare il modo, noto a Dio solo; e la stessa fede Egli la suppone nei suoi lettori o uditori. Si trattava perciò di una verità in pacifico possesso, come verità tramandata, all'inizio del secolo VII, nella Chiesa di Gerusalemme che è la città dell'Assunzione.

Lo PSEUDO-ATANASIO, nell'Omelia «In Annuntiationem», nella «Regina che siede alla destra del Re» (Ps. 44, 10), vede la Madre di Dio rivestita del suo corpo incorrotto e immortale. La prova di questa asserzione la trova nella concorporeità reale tra Gesù e Maria, concorporeità che viene messa in rilievo dall'antitesi tra il vecchio Adamo e la vecchia Eva da una parte, e il nuovo Adamo e la nuova Eva dall'altra: dal corpo del vecchio Adamo fu formata la vecchia Eva - madre dei viventi -; dal corpo della nuova Eva, invece, è stato formato il nuovo Adamo. La nuova Eva, quindi, con maggior ragione della vecchia Eva, deve essere chiamata Madre della vita, e per questo motivo Ella entra, col suo corpo incorrotto, nel regno

della vita immortale «come primizia della vita immortale per tutti i viventi» (In annuntiat., PG 28, 937ab).

In una Omelia attribuita a s. GERMANO DI COSTANTINOPOLI (sec. VII-VIII), si afferma che «la Vergine, avendo ora recuperato il suo corpo tutto immacolato, vive nelle eterne dimore del suo Figlio, intercedendo con Lui per il mondo (Cfr. Wenger A., Un noveau témoin de l'Assomption: une homélie attribuée à Germain de Constantinople, in «Rev. d'ét. byzantines», 16 (1958), «Mélanges Salaville», p. 43-58, testo citato p. 56, n. 17 dell'Omelia).

Anche l'AUTORE DELL'OMELIA «in depositionem pretiosae Zonae praesanctae Dei Genitricis Dominae Nostrae»56, attribuita a diversi autori57, dice che Iddio onora i suoi Santi prendendo presso di Sé le loro anime beate e lasciando i loro resti mortali alla venerazione dei fedeli. «Ma non così - prosegue - volle l'incomprensibile Dio che avvenisse per la immacolatissima Vergine e Madre sua:

Egli la fece passare dalla morte alla vita, come Colei che era del tutto superiore ad ogni peccato e sozzura, e l'assunse presso il celeste e spirituale altare in anima e corpo. Ma essendo per lasciare la terra priva delle sante spoglie di Lei, onde beneficarla con qualche cosa di taumaturgico, pensò di donare l'incorruzione alle venerande vesti e alla cintura di Lei, che per natura sarebbero corruttibili» (cfr. Combefis, I.e., col. 7912e).

In un INNO ANEPIGRAFO, contenuto nel Tropologio Corsin, (366 VII) si parla della morte, della sepoltura e della incorruzione del corpo di Maria SS. «Ella - si dice - è veramente morta, ma la morte di Lei non è morte. Ella migrò dalla vita temporale, ma vive in Dio; fu posta nel letto funebre, ma la corruzione non La toccò ... Se il corpo non si corrompe, ma emana un soavissimo profumo, do-

---

56 È stata edita dal Combefis Auctarium Novum Bibliothecae Patrum, t. II, Parisiis, 1648, col. 789-804.

57 È stata attribuita, dal Combefìs, a S. Andrea di Creta, per ragioni stilistiche.

Alcuni codici l'attribuiscono a S. Germano di Costantinopoli (per es. il cod. Vatic. gr. 1079 del sec. XIV-XV; a Niceta di Paflagonia (cod. Mare. gr, 362 del 1272: cfr. «Anal. Boll.» 24, 1905, p. 196); a Teofane Graptos (Cod. Coisl. 304 del sec. XIV), a Michele Sinkellos (per es. Cod. Vatic. 450 del 1721 e Vatic. 451 del 1660) etc. Cfr. Carli, op. cit., p. 121-122.

ve è lì il luogo sia per la morte sia per la corruzione? ... Si sappia che, come incorrotta Ella aveva generato Dio, così nel sepolcro il Figlio suo la custodì incorrotta»58. Manca qualsiasi accenno alla traslazione del corpo di Maria SS. nel Cielo.

In un Acàtisto sul Transito di Maria si vedono gli angeli che scendono a sciogliere canti attorno al feretro della Vergine; gli Apostoli, insieme agli Evangelisti Luca e Marco (come nell'apocrifo dello pseudo-Giovanni), miracolosamente trasportati sulle nubi, i quali rivolgono, a turno, il loro saluto alla Vergine. Non manca un fugace accenno all'incorruzione del corpo verginale e alla sua traslazione al Cielo: «Salute a Te, che sei la distruzione della corruzione e dello inganno» (Cfr. Pitra]. B., Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata, t. I, Parisiis 1876, p. 269); «Salute a Te, che sali in alto, per assiderti accanto al tuo Figlio ... Salute a Te, perché il sepolcro non ti tratterrà morta». (ibid., p. 271).

MOSÉ detto il GRAMMATICO, Armeno (sec. VII), in un inno alla Vergine Assunta, dice: «Oggi le incorporee beatitudini [gli Angeli], elevando il corpo puro della Vergine Madre di Dio, lo posero in un luogo insigne, tra i celesti» (Innario armeno, Gerusalemme, 1936, p. 619).

Nel Breviario nestoriano e, dipoi, nell'ufficio dei Caldei cattolici, fin dal secolo VII, nell'inno dei Vespri della festa dell'Assunzione, viene espressa la morte e la traslazione del corpo della Vergine. Si asserisce, infatti: «Benedetta Tu che, nel giorno della tua Assunzione, mettesti in gran movimento gli Angeli i quali vennero per accompagnare l'anima tua col tuo purissimo corpo Benedetto».

In un INNO ANEPIGRAFO, contenuto nel Tropologia Corsin. (366 del sec. XI, ff. 143-146) e ritenuto, dal Pitra,anteriore di molto a Cosma Gerosolimitane (+743), l'Assunzione corporea della Vergine

---

58 «Vere mortua est, sed mors eius mors non est. E temporali vita migravìt sed in Deo vivit, et in lectica mortuorum posita est, sed corruptio eam non tetigit... Atqui si corpus non corrumpitur, sed suavissimum odorem dat, ubi est locus ibi sive morti sive corruptioni? ... Neque igitur quisquam credat corruptum esse purum eius corpus prout corrumpuntur corpora hominum mortalium, sed sciat, ut incorrupta Deum genuerat, ita etiam in sepulcro incorruptam eam custodivisse Natum eius» (cfr. Baumstark A, Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten jungfrau: II Die Dichtung des Joannes von Birra, in «Oriens Christianus» 5 (1905) p. 101-125, p. 117-119).

viene raccontata così: «La Vergine, dopo l'Annunzio dell'Angelo, manda Giovanni a chiamare gli altri Apostoli che si trovano radunati in casa di Giacomo, Vescovo di Gerusalemme. Radunati tutti, chiede loro il Viatico e promessa di suffragi. Dopo il funerale, i dodici si radunano in casa di Giacomo il quale celebra la liturgia. Improvvisamente appare Gesù, il quale così parla: Voglio onorare con una sorte speciale e condegna la carne della Vergine. Se infatti il corpo di Mosè che è sparito e l'arca dell'alleanza sono stati onorati, come potrà essere trattato come gli altri il tempio che è maggiore di quelli? Sia dunque invisibile il corpo di Colei che sola fra tutte le madri fu vergine. Ciò che io vi comunico manifestatelo anche a quelli coi quali degnamente seppelliste il corpo di Maria, affinché lo insegnino agli altri». «A queste parole - continua l'innografo - Cristo diede compimento e mai fu dato di vedere in qualche luogo ossa e carne della Madre di Dio ...

«Il sepolcro, nel quale fu sepolta la Benedetta, si ammira vuoto, come raccontano coloro che scrissero la storia di quei luoghi.

«Però, quantunque tu abbia lasciato il mondo, il mondo intero ti possiede; in tutte le parti vi sono segni della tua presenza. Nessun luogo hai privato della tua protezione, o gloria dei credenti, o Vergine tra le madri!»59.

L'innografo è sulla linea dello pseudo-Cirillo di Gerusalemme.

In Occidente

1. S. ISIDORO DI SIVIGLIA (+636) - come S. Epifanio - ignora il modo con cui la Vergine ha abbandonato questo mondo: nessun documento storico ci attesta che Maria sia morta martire (come asseriscono alcuni, basandosi sulle parole di Simeone, le quali però possono significare «la parola di Dio» che è più affilata della spada); e neppure abbiamo qualche informazione storica della morte di Lei: «la sua morte non si legge in nessun luogo»; «alcuni», tuttavia, dicono che il sepolcro di Lei si trovi nella valle di Giosafat60. In

59 Cfr. Pitra J.B., Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata, t. I, Parisiis, 1876, p. 516-527. Il Padre Jugie non ritiene improbabile che l'autore di quest'inno sia Giorgio Hamartolòs o Giorgio il Monaco (cronista del sec. IX: cfr. La mort et l'Assomption .., p. 252, nota 1).

60 «Hanc [Mariam] quidam crudeli necis passione asserunt ab hac vita mi-

un'altra redazione posteriore si dà come assolutamente certa l'esistenza del sepolcro in Gerusalemme e, nel medesimo tempo, si asserisce che «nessuno conosce la sua morte o il modo con cm Ella lascio questo mondo»61. Sembra quindi ammettere la possibilità di una traslazione, da viva, alla gloria del Gelo.

2. Verso la metà del secolo VII (dopo S. Gregorio Magno [+604], veniva introdotta in Roma (insieme alle feste dell'Annunziazione, della Natività di Maria e della Purificazione), la festa della «Dormizione». Si sa infatti che il Pontefice Sergio I (+701) rese più solenni, in Roma, le suddette quattro feste mariane, ordinando, per le medesime, la grande *letania* o solenne processione stazionale che doveva muoversi da S. Adriano nel Foro e terminare a Santa Maria Maggiore62.

La festa della «Dormizione» (detta poi Assunzione, insieme alle altre tre feste mariane), dall'Oriente passò all'Occidente. La via attraverso la quale passò è costituita, con ogni probabilità, dai monaci orientali emigrati in gruppo a Roma nella prima metà del secolo VII (in seguito all'invasione dei persiani e poi degli arabi). Questi monaci orientali, indubbiamente, portarono con sé il loro rito, i loro libri liturgici, e perciò anche le loro feste mariane le quali passarono, di fatto, nell'uso del clero romano (come risulta anche dalla denominazione: «festa della Dormizione»).

Ciò premesso, nella «Oratio ad Collectam», ossia, nella cele-

grasse pro eo quod iustus Simeon, complectens brachiis suis Christum, profetaverit Matti dicens: Et tuam ipslus animam pertransibit gladius. Quod quidem incertum est utrum pro materiali gladio dixerit, an pro verbo Dei valido et acutiori omni gladio ancipiti. Specialiter tamen nulla docer historia Mariam gladii animadversione peremptam quia nec obitus eius uspiam legitur; dum tamen reperiatur eius sepulcrum, ut aliqui dicunt, in valle Josaphat» (S. Isidorus Hisp., De ortu et obitu Patrum, c. 67, PL 83, 148-149).

61 «Hoc tamen certum est, quia nemo eius obitum scit, aut quomodo ex hac luce rnigravir, dum tamen in Jerusalem eius sepulcrum certe positum sit» (Ibid., col. 1285-1286).

62 «Constituit [Sergius I] ut diebus adnuntiationis Domini, dormitionis et nativitatis sanctae Dei genitricis semperque virginis Mariae ac sancti Simeonis, quod Ypapanti greci appellant, letania exeat a sancta Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat» (Liber Pontificalis, ed. Duchesne, I, p. 376). Le suddette quattro feste non esistevano ancora nell'a. 645, come appare dalla documentazione di T. Klauser, Das romische Capitulare Evangeliorum, I (Munster i. W. 1935).

Questa processione notturna da S. Adriano a S. Maria Maggiore venne soppressa nel secolo XVI da S. Pio V, a causa degli inconvenienti ai quali dava occasione.

bre orazione «Veneranda» contenuta nel Sacramentario Gregoriano inviato ufficialmente da Papa Adriano I a Carlo Magno (tra gli anni 784 e 790), veniva asserita l'Assunzione corporea

della Vergine. Una tale colletta veniva cantata nella chiesa di S. Adriano prima che si iniziasse la processione (o «letania») prescritta dal Papa Sergio I. In essa si dice: «Ci è venerabile, o Signore, la festività di questo giorno, nel quale la santa Madre di Dio quantunque abbia subìto la morte temporale, tuttavia non poté essere trattenuta dai legami della morte, Ella che, dalla sua sostanza, aveva generato il tuo figlio, nostro Signore fatto carne»63. Viene qui espressa in termini equivalenti, in un libro liturgico ufficiale e autenticamente romano, l'anticipata risurrezione dell'augusta Madre di Dio.

Questa orazione rimase nel Messale della Curia Romana (per la festa del 15 agosto) fino al secolo XIII-XIV, allorché disparve64.

Anche nel «Liber Sacramentorum» della Liturgia Mozarabica (la liturgia della Spagna dal sec. VI fino alla fine del sec, XI) vi sono due testi (della seconda metà del secolo VII) della festa dell'Assunzione, nei quali viene affermata l'Assunzione corporea della Vergine. Si asserisce infatti che nel giorno della sua Assunzione «Ella ha meritato di essere innalzata tra i cori degli Angeli e delle Vergini, e di assaporare, in una gioia immensa, il privilegio della sua carne immacolata» (Cfr. L'Assomption de Notre-Dame. Textes choisis et présentés par Dom R.J. Hesbert e Dom E. Bertaud O.S.B., t. I, Plon, 1957, p. 24).

Nella Colletta «post nomina» si dice: «Tu [o Dio eterno] che oggi, tra le brillanti legioni degli Angeli, tra i cori risplendenti dei Profeti, il corpo unitissimo degli Apostoli, la schiera sacra dei Martiri e delle Vergini, hai innalzato, per Nostro Signore, tuo Figlio unico e suo, la gloriosa Vergine Maria fino alla dimora sublime e inef-

---

63 «Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum dominum nostrum de se genuit incarnatum» (cfr. Lietzmann H., Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Munster i. W. 1921, p. 88; PL 78, 133-134).

64 Nel Messale della Curia Romana, l'Orazione «Veneranda» vi era come una Colletta della Stazione a S. Adriano; nella Messa invece vi era l'Orazione «Famulorum tuorum». Gli Ordini mendicanti adottarono il Messale della Curia Romana, il quale finì così col prevalere (Cfr. Piana C., Assumptio beatae virginis Mariae apud scriptores saeculi XIII, Sibenici-Romae, 1942, p. 81-85). L'orazione «Veneranda» è rimasta nel rito ambrosiano, lionese e domenicano.

fabile del Cielo, dove nessun uomo - a quanto si crede - è stato mai trasportato, o alcuna donna - eccettuata Essa - è stata mai elevata, dove la sola Vergine Maria ha potuto pervenire perché Ella sola è rimasta vergine dopo il parto, perché Ella sola ha portato nel suo seno, in un modo ineffabile, il Verbo fatto carne ...» (ibid.).

Ancor più chiaramente viene espressa l'Assunzione corporea nella «Inlatio» o Prefazio. Ivi, infatti, tra l'altro, si asserisce che, «deposta Maria nella tomba, Egli (il Signore) Le concesse di uscirne senza tardare, e in una maniera straordinaria ... Non è senza ragione che la Vergine Maria ha potuto penetrare - e con quale gloria! - fino al cuore stesso dei cieli: gli è che Ella sola ha portato nelle sue viscere sante Colui che, Dio del cielo e della terra, aveva voluto essere anche un uomo. O ineffabile purezza! o verginità senza macchia! Tu che hai così generato, secondo un modo nuovo ed inaudito, tu hai meritato di essere elevata in un modo nuovo ed ineffabile al soggiorno dell'alto ...» (ibid.).

Nell'Orazione «Post Sanctus», si parla della «incomprensibile e integrale Assunzione» di Maria (ibid., p. 28).

Un'altra eloquente testimonianza in favore dell'Assunzione corporea la troviamo nel cosiddetto «Missale Gothicum» o Gallicano (composto tra il 690 e il 715). Nella «Collectio post nomina» si dice: «La Madre alla quale (il Signore) ha voluto affidare la generazione di Dio incarnato, Egli l'ha conservata in un tale stato d'innocenza che, totalmente lontana dal mondo, con l'anima tutta assorbita dalla preghiera, la sua vita si svolse completamente in questa purezza che le fu conferita allorché fu benedetta dall'Angelo. La sua Assunzione le ha fatto evitare la corruzione della morte, Ella che aveva portato l'Autore stesso della vita. Supplichiamo dunque il Signore, fratelli carissimi, ed effondiamo dinanzi a Lui la nostra preghiera affinché, per un effetto della sua misericordia, i defunti vengano liberati dall'abisso e si trovino finalmente ammessi là dove il corpo della beata è stato trasferito dopo l'uscita dalla tomba» (ibid., p. 32).

Anche nella «Contestatio» si dice che il giorno 15 agosto è «quello in cui la Vergine, Madre di Dio, lasciò questo mondo per andare a Cristo. Ella non conobbe neppure la corruzione del sepolcro. Esente da macchia, gloriosa nella sua fecondità, assicurata nella sua fecondità, assicurata nella sua Assunzione, Ella ha ricevuto in dote il Paradiso ...» (ibid., p. 33).

508

3. Alla fine del secolo VII o all'inizio del secolo VIII risale l'«encolpium» del gabinetto Dzyliuska, nel castello di Goluchow. Nell'interno vi è una croce tramezzata, al rovescio della quale è rappresentata l'Assunzione della Vergine alla presenza degli Apostoli. Questo reliquiario viene da Roma, o, secondo altri, dall'Italia meridionale (Cfr. Assomption (dans l'art), in «Dict. Archéol. Chrét. et Lit», I, col. 2994-2995). Secondo il Molinier, questo prezioso cimelio risalirebbe al secolo VI (Molinier E., Histoire générale des arts appliqués à l’industrie, in fol., Paris, 1901, t. IV, p. 41).

4. Un primo dubbio sull'Assunzione, in Occidente, venne espresso da Adamanno, Abate di Jona, nel racconto ch'Egli fece del pellegrinaggio del Vescovo Arculfo in Terra Santa, verso l'anno 670, secondo il racconto verbale fatto dal suddetto Vescovo. Parlando della «chiesa di Santa Maria nella Valle di Giosafat», accenna anche al sepolcro sasseo vuoto di Santa Maria, in cui Ella una volta rimase sepolta. «Ma in che modo, quando e da quali persone il suo santo corpicciolo sia stato portato via dallo stesso sepolcro, o in qual luogo aspetti la risurrezione, nessuno, come si dice, lo può sapere con certezza»65.

7. SECOLO VIII

In Oriente

«Il secolo VIII - ha scritto P. Wenger - è in Oriente, l'età d'oro dei Dottori dell'Assunzione (cfr. Wenger, L'Assomption ..., p. 139). Basterebbe nominare tre grandi luminari:

S. Germano di Costantinopoli, S. Andrea di Creta e S. Giovanni Damasceno, il quale chiude, in Oriente, il periodo patristico propriamente detto.

---

65 «Sanctorum locorum sedulus frequentator, sanctus Arenulfus, sanctae Mariae Ecclesiam in valle Josaphat frequentabat, cuius dupliciter fabricatae inferior pars sub lapideo tabulato mirabili rotunda structura est fabricata, in cuius orientali parte altarium habetur; ad dexteram vero eius partern Sanctae Mariae saxeum inest vacuum sepulcrum, in quo aliquando sepulta pausavit. Sed de eodem sepulcro quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel quo loco resurrectionem expectat, nullus, ut fertur, pro certo scire potest» (Geyer, Itinera..., p. 240).

509

S. GERMANO PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI (+733), quasi centenario, ha lasciato tre Omelie sulla Dormizione di Maria SS., da lui recitate, molto probabilmente, verso il 715-718 (PG 98, 339- 372).

L'Angelo Gabriele annunzia alla Vergine il suo prossimo transito e, come simbolo della sua vittoria sulla morte, le consegna un ramo di palma (PG 98, 364d). E così fu. Mentre gli Apostoli Pietro e Paolo, dinanzi a tutto il popolo, stavano calando nel sepolcro, per i lembi della sindone, il sacro cadavere, questo venne improvvisamente rapito dalla potenza invisibile di Dio e la sindone appare tra le mani degli Apostoli gonfiata dal vento a guisa di lievissima nube. «Conobbero allora gli Apostoli - dice il Santo - la venuta di Gesù presso la Madre sua, accompagnato dagli Angeli, e resi certi da Lui della traslazione di Lei, diedero gloria a Dio»; e rivolti agli astanti, li esortarono a credere e a testimoniare che la Vergine «era stata assunta», come ne facevano fede la sindone e il sepolcro vuoto, ed era entrata in possesso del riposo della vita celeste e delle delizie di Dio (PG 98, 369; 369d-372b).

Per S. Germano perciò l'Assunzione corporea della Vergine è una verità di fede, poiché è di origine divino-apostolica: gli Apostoli l'hanno appresa per rivelazione diretta da Cristo e l'hanno poi annunziata ai fedeli presenti (i quali avevano potuto constatare soltanto la scomparsa della salma verginale).

Maria SS. - secondo il Santo - doveva trionfare sulla morte per le seguenti sette ragioni teologiche: 1) perché era domicilio e vaso della divinità immortale (PG 98, 345b); 2) perché mediante la carne somministrata al Redentore, ha redento l'uomo dalla corruzione di morte e gli ha procurato la vita (ibid. 345c); 3) perché è «Madre della Vita» (ibid. 361c); 4) perché il vincolo esistente tra la Madre e il Figlio esige comunanza di sorte e di vita (ibid. 348ahc); 5) perché è Signora dei mortali e perciò non deve essere soggetta alla misera sorte dei suoi sudditi (ibid., 357a); 6) perché come Ella era stata «la casa di riposo corporea» e «sempiterna» del Verbo, casa che non doveva mai corrompersi, così anch'Egli si è fatto a Lei, nel passaggio da questa vita, «luogo di riposo». Identità di carne, identità di sorte (ibid. 328ac); 7) perché in Maria, nuova Eva, sono stati esclusi «gli obbrobri» della vecchia Eva, tra i quali quello di ritornare in polvere (ibid., 349ab). Il principio fondamentale della Maternità divina - come è evidente - è stato sviluppato in vari

510

modi e sotto diversi aspetti in favore dell'Assunzione corporea della Vergine.

Nel racconto del transito di Maria, S. Germano dipende molto da S. Giovanni di Tessalonica; non mancano però alcune divergenze. L'Angelo che annunzia il transito a Maria, presso S. Giov. di Tessalonica, è S. Michele (non già S. Gabriele) etc.

S. ANDREA DI CRETA (+740), ha tre Omelie sulla «Dormizione di Maria» (PG 97, 1045-1110), tenute, con ogni probabilità, verso il 717-718, in una chiesa di Gortina, nell'isola di Creta, di cui era Vescovo fin dagli inizi del secolo VIII.

Oggetto della festa del 15 agosto è - secondo S. Andrea - la morte delia Vergine con le mirabili cose che l'accompagnarono, ossia, l'incorruzione del corpo e la sua traslazione al Cielo.

S. Andrea ammette il fatto della morte della Vergine, in «estrema vecchiaia», sul monte Sion, quantunque un tale fatto venga da lui qualificato «incredibile» (PG 97, 1089c); la morte di Colei che è «Madre della Vita», costituisce un'antinomia simile a quella della verginità feconda, ossia, della «maternità verginale, della «eccellenza e sottomissione», della «grandezza ed umiltà» (ibid. l069bc). Ella è morta però «in modo superiore» a quello «usuale» (nell'Omelia I, 5, paragona la morte della Vergine «ad un certo sonno estatico» (ibid. 1052c), «lasciando ammirare al mondo una nascita ed una morte piena di miracolo» (ibid. 1085c). Qual è questo miracolo»? ... È «l'incorruzione del suo corpo» e la traslazione del medesimo al Cielo. La morte

non è riuscita a sottomettere la Vergine al suo dominio (ibid. 1025c): essa è stata fatta come prigioniera, ossia, è stata privata del suo potere, per cui il Santo, in un impeto di lirismo, esclama: «Esulta, o terra, canta le glorie della Vergine, i miracoli del sepolcro; come sia stata sepolta, come sia stata trasportata altrove, come il sepolcro sia rimasto vuoto, oggetto di venerazione» (PG 97, 1101c).

Ci si potrebbe chiedere: secondo S. Andrea di Creta, vi è un nesso necessario tra l'incorruzione del corpo e la sua anticipata risurrezione? ... La risposta a questa domanda non può essere che affermativa. Basti qualche passo della sua Omelie. «Colei che ha elevato a celeste dignità l'umana carne, si spoglia della carne e depone il velo che la copriva fin dalla nascita, e restituisce alla terra ciò che è terreno. Colui che ha ospitato la Vita, sale alla nuova sede di una nuova

511

vita, entra nel soggiorno della vita incorruttibile, lungi da ogni condizione e abitudine materiale. Ed infine il corpo si innalza al disopra degli elementi materiali e procede insieme all'anima, a guisa di spirito, in un modo noto soltanto a Colui che prima unì queste due parti, poi le divise, e di nuovo la riunì, a meno che io non sia audace e tocchi un argomento che non è dato comprendere» (ibid. 1080cd).

«Era uno spettacolo nuovo e inconcepibile da mente umana, che una donna entrasse col suo corpo nel sancta sanctorum dei cieli, che una Vergine si avvicinasse a Dio, Prima Natura da cui hanno origine tutte le cose, che la Madre della Vita medesima chiudesse la sua esistenza con un miracolo pari a quello del Figlio, degno di Dio, meritevole di fede» (PG 97, 1081c).

La morte, la risurrezione e l'assunzione di Maria vengono affermati, nei surriferiti due passi, in modo deciso, chiaro, inequivocabile, come comunemente noti, come di fede («nemo fidem abnuat»).

Ma il P. Jugie ha obiettato un passo (il quale segue immediatamente i due passi da noi or ora riferiti) e nel quale, secondo Lui, S. Andrea di Creta proporrebbe, sull'Assunzione, una triplice ipotesi, vale a dire: 1) assunzione gloriosa in anima e corpo al Cielo; 2) assunzione della sola anima al cielo e traslazione del corpo, rimasto incorrotto, in un luogo sconosciuto di questo mondo; 3) altra e meravigliosa condizione dell'anima e del corpo della Vergine che Dio poté effettuare e che il Santo si astiene dal precisare. Ciò posto, «la prima ipotesi - dice il P. Jugie - ha tutte le sue simpatie, ed Egli l'ha ben dimostrato da ciò che ha detto precedentemente, ma per lui non è che un'ipotesi»66.

Questo atteggiamento piuttosto demolitore del P. Jugie sembra insostenibile - come ha dimostrato a lungo il P. Faller (op. cit., p. 12-18); e ciò per varie ragioni fondate sul testo e contesto del Cretense. È del tutto inverosimile, infatti, che dopo aver asserito con certezza e dimostrato con chiarezza, a modo di tesi, il fatto dell'Assunzione corporea della Vergine, S. Andrea di Creta, subito dopo, abbia potuto abbassare una tale tesi al livello di una semplice

---

66 Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 239-240. Alcuni sciolgono in radice questa difficoltà negando la genuinità del testo obiettato, ritenendolo, non senza motivo, interpolato. Nel prologo interpolato, infatti, si legge: «dove poi l'abbia collocata o trasportata (la Vergine), è un mistero che Egli ha lasciato inconoscibile e impenetrabile» (cfr. Ballerini, Sylloge monumentorum, t. II, p. 690). Cfr. Carli, op. cit., p. 71, nota 63.

512

«ipotesi», priva perciò di certezza. Si consideri bene il testo greco (del quale ha dato una nuova fedele traduzione il P. Faller) 67. Esso dice: «Non so abbastanza se le due parti [l'anima

e il corpo] riunitesi di nuovo han formato un solo essere (in questo filosoferò alcun poco!) di modo che così, forse, il Creatore, secondo il suo arcano beneplacito, ha voluto onorare la Madre sua; ovvero se l'una (delle due parti) si sia elevata al disopra dell'altra, di modo che, dopo la loro separazione, quella [l'anima] abbia sortito uno stato estrinseco; e l'altra [il corpo] uno stato-confine [fra il materiale e lo spirituale]; ovvero, finalmente, se sia intervenuta, in suo riguardo, una nuova e singolare disposizione, affinché tutto in Lei fosse nuovo e trovasse la sua naturale ragione d'essere nello stesso soprannaturale, dal momento che tutto in Essa trascende il nostro spirito e le nostre concezioni».

S. Andrea quindi propone qui, filosofando, tre ipotesi (non so abbastanza se, ovvero, ovvero) delle quali asserisce di «non sapere abbastanza» quale delle tre si sia verificata. Ma di quale cosa è incerto il Santo? La cosa che per Lui rimane incerta l'aveva di già indicata nello stesso primo testo da noi riportato: «Ed infine il corpo s'innalza al disopra degli elementi materiali e procede insieme all'anima, a guisa di spirito, in modo conosciuto soltanto a Colui che prima unì queste due parti, poi le divise, e di nuovo le riunì, a meno che io non sia audace e tocchi un argomento che non è dato comprendere» (In Dormit., II, 6, PG 97, 1079-80d). L'«audacia» riguarda non già la certezza del fatto della risurrezione, ma la certezza («non so abbastanza») del modo con cui il corpo della Vergine, «insieme all'anima, a guisa di spirito» (come un corpo spirituale), si innalzò al Cielo: «un tale modo è noto solo a Colui che riunì il corpo e l'anima della Vergine». In questo contesto il Santo inserisce le sue tre ipotesi sulla relazione dell'anima e del corpo della Ver-

---

67 Ecco la traduzione, dal greco, del P. Faller:

«Haud novi satis, an partibus in unam compositionis concretionem iterum coeuntibus - nam in istis nonnihil philosophabor - ut ita forte arcano suae voluntatis consilio cogitarit Opifex Deus parentem honorare.

aut certe altera alteri eminente atque ita, ut post mutuam illam disiuntionem altera extrarium, altera confinem statum sortita sit.

ut denique novo aliquo et immutato ordine mirabiliter in ea concurrente ut revera eius res omnes novitatem haberent ac velut propriam a natura rationem supra naturam eximiamque, tamquam rationem omnem et scientiam superantes reciperent» (S. Andrea di Creta, Homil II in Dormit. 7, PG 97, 1083-84ab).

gine dopo la morte e risurrezione, vale a dire: l'anima e il corpo della Vergine, nella risurrezione dalla tomba, poterono semplicemente riunirsi per formare lo stesso organismo vivente, com'era prima, deponendo però tutto ciò che è terreno e diventando spirituale: prima ipotesi; 2) ipotesi seconda: l'anima, dopo la separazione del corpo (e dopo il ricongiungimento al medesimo) quasi rapita in estasi mistica (per la visione di Dio) fu come rapita fuori del corpo, il qua:le occupa una specie di stato-confine, uno stato intermedio tra le sostanze corporali e quelle spirituali, partecipando le qualità dello spirito; 3) terza ipotesi: l'anima e il corpo della Vergine furono uniti «in modo singolare ed insolito, affinché tutto in Lei fosse nuovo».

Non vi è quindi alcun dubbio sul fatto della morte, risurrezione e assunzione della Vergine. È anzi talmente certo, per S. Andrea, questo fatto, da permettergli alcune riflessioni «filosofiche» sul «modo» misterioso con cui l'anima e il corpo, dopo la separazione operata dalla morte, si sono ricongiunti.

S. Andrea di Creta è il rappresentante di tre Chiese: quella di Gerusalemme (ove fu monaco), quella di Costantinopoli (ove fu diacono) e quella di Gortina (di cui fu Vescovo).

S. GIOVANNI DAMASCENO (+749), nativo di Damasco, visse a lungo, come monaco e sacerdote, a Gerusalemme, e lasciò tre Omelie (PG 96, 700-761) tenute verso l'anno 740 nella Basilica del Getsemani, oltre ad un Canone sulla Dormizione di Maria SS. (ibid., 1364-68). Questi scritti, dai critici, sono tenuti oggi comunemente autentici a causa della tradizione dei manoscritti. Alcuni critici però ritengono che nella 2a Omelia, la cosiddetta «Storia Eutimiaca» (col. 747-752) sia un'aggiunta posteriore; cosa che - come abbiamo di già dimostrato - è inconsistente.

La Vergine - secondo il Damasceno - ha dovuto sottostare alla morte «come figlia del vecchio Adamo», quantunque personalmente innocente (ibid., 725d-760c). La morte di Lei ha dimostrato che Ella non era una Dea (ibid., 744ab). Il suo transito fu simile ad una temporanea eclissi di sole, la quale nulla toglie di splendore al re degli astri (ibid., 716b). Maria è morta sul monte Sion, nella casa dell'Apostolo S. Giovanni, alla presenza degli Apostoli (trasportati a Gerusalemme sopra nubi portate sulle ali del vento) ed è stata seppellita nel Getsemani. Ma il corpo della Vergine «non permane

514

nella morte, né viene disciolto dalla corruzione» (ibid., 716a); dopo tre giorni esso risorse «dal sepolcro, rivestito degli splendori dell'incorruzione» (ibid, 757c-745), e lasciando le sindoni nella tomba, salì al Cielo (ibid. 7056, 713c, 7456).

Sono degne di particolare rilievo le otto celebri ragioni teologiche con le quali il Damasceno ha cercato di dimostrare la morale necessità dell'Assunzione corporea della Madre di Dio. Dice: «Era necessario che quel divino domicilio ... non rimanesse rinchiuso nelle viscere della terra, ma come quel santo e incorruttibile corpo (preso) da Lui e ipostaticamente unito a Dio Verbo, risorse il terzo giorno dal sepolcro, così anch'Ella doveva essere sottratta al sepolcro e, quale Madre, raggiungesse il Figlio; e come Egli era sceso a Lei, così Ella dovesse ascendere a Lui, a cui era cara, a quel più grande e più perfetto tabernacolo che è il Cielo.

«Era necessario che Colei, la quale aveva accolto il Dio Verbo nell'ospizio del suo grembo, venisse accolta nel tabernacolo del Figlio suo ...

«Era necessario che il corpo di Colui che aveva conservato intatta la verginità nel parto, fosse conservato incorrotto anche dopo la morte.

«Era necessario che Colei la quale aveva portato nel suo grembo il Creatore, come bambino, dimorasse nei divini tabernacoli.

«Era necessario che Colei che il Padre aveva scelto come sua Sposa dimorasse nei talami celesti.

«Era necessario che Colei la quale rimirò il suo proprio Figlio sopra una croce, e sentì nel suo cuore la spada del dolore che le fu risparmiata nel parto, lo rimirasse seduto alla destra del Padre.

«Era necessario che la Madre di Dio possedesse tutto ciò che appartiene al Figlio, e che da ogni creatura venisse venerata come Madre e Ancella di Dio ... Iddio, infatti, ha sottomesso alla Madre tutte le cose create» (Homil. II in Dormit. n. 14, PG 96, 741).

Il Damasceno basa le sue asserzioni del fatto dell'Assunzione corporea sulla tradizione orale «tramandata, fin dal principio, da padre in figlio» (ibid. 729a), ossia, sulla «tradizione gerosolimitana». Allorché poi riferisce alcuni dettagli, ha cura di presentarli come congetture personali, oppure di riferirli con un cauto «si dice».

S. GIOVANNI D'EUBEA (verso la metà del sec. VIII), nel Discorso «sulla Concezione della Madre di Dio», tra le feste della

515

Madonna, parla anche «della vivifica dormizione della medesima» (Sermo in Concept. Deip., PG 96, 1498).

EPIFANIO MONACO, nella sua «Vita della S. Vergine» (composta tra il 780 e l'813: cfr. Diekamp F., Hyppolitos von Theben, Munster i.W., 1898, p. 134 s.), ripudiando le fantasticherie degli apocrifi, riferisce che la Vergine, dopo la morte, venne seppellita nel Getsemani; ma dopo poco tempo, «alla vista di tutti i presenti, il corpo diventa invisibile ai loro sguardi. E di nuovo, cantando inni, ciascuno ritornò a casa sua» (PG 120, 216A).

TEODORO ABOU-KURRA (+820c), discepolo di S. Giovanni Damasceno nel Monastero di S. Saba a Gerusalemme, e poi Vescovo di Haran (in Mesopotamia), riferisce un dialogo tra un cristiano ed un Barbaro: «Barbaro: quella che voi chiamate Theotokos, è morta oppure vive? Cristiano: Non è morta [ossia: vive!], e questo lo ha affermato ricorrendo ad una similitudine della S. Scrittura. Allo stesso modo infatti, per così dire, che il primo uomo mentre dormiva fu privato di una costola, così anche Lei, quasi in sonno, consegnò la sua santissima anima a Dio» (Opuscula, 37, PG 87, 1593c). Se «vive», ossia, se «non è morta», ne segue che sia risorta.

S. TEODORO STUDITA (759-826) ha lasciato un'Omelia sulla Dormizione della Vergine (PG 99, 720c-721c). Ricordato il salmo 44, asserisce: «Oggi Colei che era un cielo terrestre, vestita con l'abito dell'incorruzione, passa ad una sede migliore e più duratura» (ibid. 720d). Maria, con la sua incorruzione nel parto divino, ha dimostrato di essere al disopra della legge della corruzione: O cosa meravigliosa! Colei che come una madre partorisce, la miri vergine incorrotta, poiché il frutto del suo seno è Dio. Ben a ragione, quindi, tu sola, a differenza di tutti gli altri, conservi incorrotti e l'anima e il corpo» (ibid. 724a). «La mia lingua - esclama con ragione il Santo Studita - è incapace di narrare il mistero della tua reviviscenza» (ibid. 728c).

S. COSMA DI GERUSALEMME, Vescovo di Maiuna (Palestina), compagno ed amico di S. Giovanni Damasceno, è autore di un Canone sulla Dormizione (tuttora in uso nella liturgia bizantina) in cui parla esplicitamente dell'Assunzione corporea della Vergine. Dice:

516

«Una vittoria, o purissima, riportasti sulla natura nel dar alla luce Iddio, ma ad imitazione del tuo Figlio Creatore, ti sei sottoposta alle leggi della natura, però le hai sorpassate nella tua risurrezione per vivere eternamente con Lui» (cfr. W. Christ.-M. Paranikas, Antologia Graeca Carminum Christianorum, Lipsiae, 1871, p. 180- 183).

In Occidente

1. *Testimonianze assunzionistiche*

Il «Liber pontificalis» ci fa sapere che il Papa Adriano I (772-795) regalò alla basilica di S. Maria Maggiore due tovaglie per l'altare maggiore, una delle quali (di oro purissimo e di gemme) rappresentava «l'Assunzione della Santa Madre di Dio» (Liber Pontificalis, ed. Duschesne, Paris, 1884, t. I, p. 500).

Nello stesso «Liber Pontificalis» si narra che il Papa Leone III, (795-816) offrì un altro paramento d'altare «che aveva la storia del transito della santa Genitrice di Dio, Maria, di mirabile grandezza e bellezza, ornato di gemme preziose ...» (ibid, t. II, p. 14).

Anche in un tessuto della cattedrale di Sens (del sec. VIII) viene rappresentata l'Assunzione di Maria SS. Vi si vede la Vergine in atteggiamento di orante, con ai lati due Angeli dalle ali spiegate, i quali, con una mano sostengono la Vergine e con l'altra tengono una palma, simbolo della vittoria (sulla morte). Al disotto vi sono gli Apostoli e vi si legge l'iscrizione: «Curo transisset Maria Mater domini de Apostolis» (cfr. «Dict. Archéol. Chrét. et Lit.» I, 2, col. 2085-87, Chartraire E., Une répresentation de l'Assomption de la très sainte Viegge au VIII siècle, in «Revue de l'art chrétien», 8 [1897] p. 227-229).

Un'altra Assunzione della Vergine si trova in un avorio appartenente al tesoro dell'Abazia di Saint-Gall, e che è una copertina dell'Evangelium longum Caroli Magni, opera di un certo Tutilo. Rappresenta una Vergine orante circondata da quattro Angeli, due a destra e due a sinistra. Al disopra della scena vi è un'iscrizione: «Ascensio s. ce Mariae» (Cfr. «Dict. Archéol. Chrét. et Lit.», I, 2, col. 2983-2984).

517

2. Primi dubbi in Occidente

Nel secolo VIII, o poco prima, incominciano ad apparire, in Occidente (a differenza dell'Oriente) i primi dubbi (semplici dubbi, dico, non già negazioni) sull'Assunzione corporea della Vergine. Il primo ad esprimere qualche dubbio pare che sia stato Adamanno (+704) Abate di Jona (un'isola vicino alla Scozia), nell'opera «De locis sanctis», e del quale abbiamo già detto 68.

Altrettanto han ripetuto (con evidente dipendenza da Ademanno), S. Beda il Venerabile (omettendo però le parole «con certezza» e perciò rinforzando il dubbio sull'Assunzione corporea)69, lo pseudo Ildefonso (Pascasio Radberto)70, lo pseudo-Winfrido Paolo Diacono71 il quale, tuttavia, non esita a ricorrere al «ragionamento» teologico e, basandosi sulla santità e sulla singolare eminenza della Madre di Dio, non esita a concedere alla Vergine un privilegio concesso da Dio ad altri Santi in occasione della risurrezione di Cristo, ossia, l'anticipata risurrezione del corpo72.

8. SECOLO IX

In Oriente

È degna di rilievo, in questo secolo, la testimonianza di Teognoste Monaco, di Giuseppe l'Innografo, di Giorgio di Nicomedia e di Leone VI il Saggio.

---

68 Admannus, De locis sanctis, lib. I, c. 12 [CSEL 39, p. 308].

69 Dice: «... et ad eius dexteram (est) monumentum vacuum, in quo sancta Maria aliquandiu pausasse dicitur, sed a quo vel quando sit ablata nescitur» (S. Beda Ven., Liber de locis sanctis; c. 5 [CSEL] 39, p. 309).

10 Pseudo-Ildefonso, De assumptione beatae Mariae Virginis, sermo 6, PL 96, 266-267.

71 Pseudo-Winfrido Paolo Diacono, Homilia 45, In Assumptione sanctae Mariae, PL 95, 1941-1942.

72 «Cum non invenitur (eius corpus) in terris, non incongrue fortasse credatur, non tamen sine anima, delatum in caelis. Nam si sancti Dei, qui resurgente Domino, ut quibusdam nostris doctoribus catholicis videtur, a mortuis pariter resurrexerunt, etiam ascendente eo ad caelos simul ascendisse creduntur ..., si ergo hoc ita de istis creditur, non - ut puto - mihi prorsus errare videntur qui de... omnibus terrigenis sanctiore, intemerata scilicet Domini semperque virgine Matre similia vel etiam potiora auspicentur» (Paulus Diac., ibid., p. 54b-55a).

518

TEOGNOSTE MONACO (+dopo l'871), ha una breve Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio (PO, t. XVII, p. 457-462), nella quale afferma nettamente l'Assunzione corporea di Maria SS., basandosi sull'armonia dei privilegi accordati da Dio alla sua SS. Madre. Alla concezione santa, doveva rispondere una dormizione santa. «Come fu santo l'inizio, come fu santo il seguito della vita, così fu santa anche la fine della vita, santa tutta l'esistenza» (ibid., p. 457). «La separazione (dell'anima dal corpo), la quale non durò che alcuni giorni, cedette il posto all'unione (del corpo e dell'anima) senza fine» (ibid., p. 460).

GIUSEPPE L'INNOGRAFO, Siciliano (+883), ha affermato che il sepolcro attesta a tutti che il corpo della Vergine fu una volta seppellito, ed ora attesta anche che il corpo della Vergine fu trasportato al Cielo. Ella «con la morte ha ucciso la morte» (Mariale, In festivitate obdormitionis beatissimae Virginis, Canon III, ode 5, PG 105, 1002).

Anche GIORGIO di NICOMEDIA (+dopo l'880) ha affermato chiaramente l'anticipata risurrezione e l'Assunzione di Maria. Dice: «Siccome Ella (la Vergine) è immune da ogni peccato e da ogni macchia, Egli (Dio) la fa passare dalla morte alla vita e la eleva in corpo e in anima fino all'altare incomprensibile del Cielo» (Cfr. Combebis, Novum Auctarium, t. II, Parigi, 1648, p. 791).

LEONE VI, detto il Saggio (+911), asserisce che quelle mani le quali reggono tutte le cose, ricevettero l'intemeratissima anima e il puro e immortale corpo, il quale venne trasferito in luoghi purissimi» (Oratio 14, PG 107, 162-163). Da queste parole, P. Jugie, ha voluto dedurre che Leone VI ha insegnato una duplice assunzione: quella dell'anima e quella del corpo. È giunto anzi a dire che «l'Imperatore teologo è il precursore e il capolista della Scuola ostile alla vera assunzione»73. Ma per comprendere il vero

---

73 Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 268.

Tra coloro che dal sec. X al sec. XV avrebbero seguito Leone VI nella teoria della doppia assunzione, P. Jugie annovera Giovanni il Geometra, Simeone Metafraste, Giovanni Mauropus, Niceforo Callisto, Teodoro Hyrtaceno, Giuseppe Briennios. «L'esame dei testi - ha scritto P. Gordillo - ci obbliga a cancellare uno ad

519

pensiero di Leone VI sull'Assunzione corporea della Vergine, è necessario tener presente un altro testo (trascurato dal P. Jugie e da altri), nel quale si allude in modo sufficientemente chiaro alla risurrezione e all'Assunzione. Si asserisce infatti che Gesù, suo Figlio, «morì come uomo, ma risorse come Dio»; orbene, anche Maria «secondo la legge della natura», morì; fu però vista «salire alla celeste regione»: gli Apostoli, «dopo aver curato il suo santissimo corpo e dopo aver cantato l'inno funebre, lo videro elevato per l'aria ...» (Cfr. Menaei totius anni [m. aug. 15: Memoria dormitionis sanctissimae Dominae nostrae Deiparae et semper virginis Mariae], VI, Romae 1901, p. 439).

In Occidente

1) Accresciuta solennità della festa dell’Assunzione.

La festa dell'Assunzione, nel secolo IX, in Occidente, acquista una maggiore solennità. S. LEONE IV (847-855) prescriveva la vigilia e l'ottava della festa dell'Assunzione; e in tale circostanza, volle partecipare personalmente alla celebrazione (cfr. Duchesne, Liher Pontificalìs, II, Paris, 1886, p. 112), e S. NICOLA I (858-867) parlava di un «digiuno prima della solennità dell'Assunzione della santa Genitrice di Dio e sempre vergine signora nostra Maria» (cfr. Nicholaus I, Papa, Responsa ad consulta Bulgarorum, IV, PL 119, 961).

2) Chiare testimonianze in favore dell’Assunzione.

Non mancano, in questo secolo, chiare testimonianze intorno all'Assunzione corporea di Maria SS.

Merita di esser ricordato, in primo luogo, il dono di PASQUALE I (817-824) alla Basilica di Santa Maria Maggiore: una tovaglia

---

uno i nomi di quanti figurano in questo elenco» (cfr. Gordillo M., L'Assunzione corporale della SS. Vergine Madre di Dio nei teologi bizantini [sec, X-XV] in «Marianum» 9 [1947] p. 76).

preziosa per l'altare maggiore «con la storia dell'Assunzione corporea della beata Genitrice di Dio»74.

Anche BENEDETTO III (855-858) faceva un dono simile alla Basilica di S. Maria in Trastevere75.

3) Il Trattato sull’Assunzione dello pseudo-Agostino.

Oltre a ciò, è degno di particolare rilievo, in questo secolo IX, il celebre trattato «De Assumptione beatae Mariae Virginis» (PL 40, 1141-1144) dello pseudo-Agostino (forse Ratramno, noto avversario di Pascasio Radberto) in opposizione e a confutazione del celebre sermone di un altro pseudo-Agostino e alla Lettera «Cogitis me» dello pseudo-Girolamo (due scritti che avevano seminato tanti dubbi e incertezze, in Occidente, sull'Assunzione corporea della Vergine). Abbiamo in questo lavoro una trattazione teologica molto profonda sulla anticipata glorificazione corporea di Maria SS. Egli ha cercato di dimostrare che Cristo poteva preservare la Madre sua dalla corruzione: volle preservarla, perché era conveniente che lo facesse. Difende l'Assunzione corporea della Vergine basandosi sull'unità fisica e spirituale di Maria con Cristo («Caro enim Jesu caro est Mariae»). L'Autore concilia mirabilmente il pio senso dei fedeli con i principi della soda teologia. Il Trattato dello pseudo-Agostino ha esercitato un influsso vasto e profondo in favore della pia sentenza, ed ha fondato - si può dire - la Teologia Assunzionistica.

4) Il Sermone dello pseudo-Agostino e la Lettera dello pseudo-Girolamo.

NEL SECOLO IX, due scritti divenuti celebri, contribuirono non poco a diffondere, in Occidente, un senso di spiccato agnosticismo

74 «Pontifex (Pasquale I) divino amore ductus, fecit ibidem [a S. Maria Maggiore] in jam praefato altare [altare maggiore] vestem similiter de crisoclabo habentem storiam qualiter beata Dei Genitrix Maria corpore est assumpta, cum periclisin de chrisoclabo seu diversis margaritis pulcherrime comptam atque decoratam» (Liber Pontificalis, ed. cit., t. II, p. 61).

75 «Fecit vestem in altare majore de chrisoclabo habentem historiam adsomptionis ejusdem Dei genitricis» (ibid., t. II, p. 145).

intorno al modo con cui la Vergine terminò il suo esilio terreno («Non lo sappiamol...»: «Nescimus»): è il Sermone dello pseudo-Agostino e la Lettera dello pseudo-Girolamo.

Il Sermone dello PSEUDO-AGOSTINO (probabilmente Ambrogio Autperto) ritiene che «la vera sentenza provata intorno alla sua Assunzione è questa: Ella è stata assunta sopra gli Angeli; ignoriamo però se lo sia stata - per dirlo con l'Apostolo - col corpo o senza corpo». Iddio «ha voluto che ciò rimanesse occulto, e perciò non si deve ingannare nessuno asserendo che è "palese"76. Non viene tuttavia esclusa l'Assunzione corporea della Vergine. Il motivo è questo: manca una storia «cattolica»; vi sono solo «apocrifi».

La Lettera dello PSEUDO-GIROLAMO («Cogitis me, o Paula et Eustochium», attribuita comunemente a Pascasio Radberto +860) insorge contro «molti dei latini», i quali, basandosi sugli apocrifi, ritenevano che la Vergine era salita, in anima e corpo, alla gloria del Cielo. Lo pseudo-Girolamo non nega la verità dell'assunzione corporea, ma la ritiene «cautamente» come «pia opinione», senza «definire» la cosa77. Inclina quindi all'agnosticismo, e asserisce che «molti dei nostri dubitano se (la Vergine) sia stata assunta col corpo o senza corpo»78. Da questa Lettera dello pseudo-Girolamo sono state tratte le Lezioni del Breviario Romano per il secondo notturno della festa dell'Assunzione (15 agosto), fino alla riforma dello stesso Breviario fatta da S. Pio V nel 1568.

5) I Martirologi di Adone e di Usuardo.

Un vivo riflesso di questo agnosticismo si trova nei Martirologi di Adone di Vienne e di Usuardo di Parigi.

76 «Restat ergo ut homo mendaciter non fingat apertum quod Deus voluit remanere occultum ... Vera autem de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum Apostolum, sive in corpore sive extra corpus ignorantes (II Cor. 12, 2) assumptam super Angelos credamus» (Pseudo-Agostino, In festo Assumptionis beatae Mariae sermo, tra le opere di S. Agostino, App., serm. 208, PL 39, 2130).

77 «Quod [cioè, l'anticipata risurrezione del corpo] quia Deo nihil est impossibile, nec nos de beata Maria virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur» (Pseudo-Girolamo, Ep. 9, n. 2, PL 30, 127-128).

78 «... multi nostrorum dubitant, utrum assumpta fuerit simul corpore, an abie-

ADONE, nel suo Martirologio (composto a Lione tra l'850 e l'860) (Cfr. Quentin H., Le martyrologes historiques du moyen age, Paris 1907, p. 673), ammette la morte della Vergine, ma dichiara di non sapere dove il corpo di Lei, «per disposizione divina» sia stato «occultato». Ed aggiunge che «la sobrietà della Chiesa ha scelto piamente di non sapere, anziché insegnare

alcunché di frivolo o di apocrifo». Bastano infatti alla Chiesa, «per esaltare la santità e la vita della Vergine e Madre del Signore, le testimonianze degli Evangelisti, e non ritiene necessario cercare oltre»79.

USUARDO (+869-877) ripete, quasi con le stesse parole, quanto si legge nel Martirologio di Adone (cfr. PL 124, 365).

6) *Il Martirologio di Notkero Balbulo*.

Contrariamente ai Martirologi di Adone e di Usuardo, il Martirologio di Notkero Balbulo (840-912) si dimostrava nettamente favorevole all'Assunzione corporea della Vergine e adduceva, in favore della medesima, alcune ragioni di convenienza. «Era conveniente - dice - che quel corpo dal quale Dio volle trarre il suo corpo, presto venisse elevato al Cielo», diventando così teste della nostra futura risurrezione e ascensione80. Non intende tuttavia pronunciarsi in modo definitivo81.

---

rit relicto corpore» (Pseudo-Girolamo, I.e., col. 127). Lo pseudo-Girolamo ha preso parecchie cose da Winfrido Paolo Diacono.

79 «Natale beatissimae Dei Genitricis Mariae perpetuae Virginis... Ubì autem venerabile Spiritus Sancti templum illud, id est caro ìpsius beatissimae Virginis Mariae divino nutu et consilio occultatum sit, magis elegit sobrietas Ecclesiae curn pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere, Sufficiunt enim ei ad sanctitatem et vitam Virginis et matris Domini commendandam evangelistarum testimonia nec de ea quaerere ultra necessarium putar» (cfr. Quentin H., op. cit., p. 594).

80 «Sciendum quia vel haec specialis assumptio corporis venerandae Genitricis Dei Mariae, vel eorum qui cum Domino surrexisse leguntur et in caelum ascendisse creduntur, apostolicam autoritatem magis adiuvant quam impugnant [allude a Cristo risorto, primizia dei dormienti, I Cor., 15]. Quonìam et corpus illud, de quo Deus incorporati voluit, citius in caelum sublevari decuit, et illos verae resurrectionis et ascensionis nostrae testes praeisse procul dubio constat» (Notkerus Balbu!us, Martyrologium, PL 131, 1141-1142).

81 «De quibus quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere, non est meum in tam brevi opusculo definire. Hoc tamen certissime cum universali Ecclesia

U*n anonimo del sec. IX.*

Anche un Autore anonimo del secolo IX, dopo aver ripetuto con la solita formula («sive in corpore sive extra corpus, nescimus, Deus scit»), adduce le seguenti cinque ragioni teologiche non inferiori a quelle addotte da S. Giovanni Damasceno: «Era cosa degna e del tutto conveniente che tutte le cose venissero assoggettate a Colei che aveva generato il Creatore di tutte le cose.

«Era cosa conveniente che fosse Signora degli Angeli Cole: che era stata degna di essere la Madre del Signore degli Angeli.

«Era cosa degna di Colei alla quale, sulla terra, era stata infusa la divina purezza, si assoggettasse nel cielo l'angelica purezza. «Era cosa degna che Colui stesso il quale disse: "Onora tuo padre e tua madre affinché tu sia longevo sulla terra", onorasse la sua madre più ancora che i suoi ministri.

«Era cosa degna che il Signore amasse più intimamente, rimunerasse più copiosamente Colei che l'aveva amato in modo più singolare ed ardente di ogni creatura razionale. Ecco, infatti, che è esaltata sopra i cori degli Angeli fino alla destra del Figlio, ed è diventata la potente madre di famiglia nella casa del Signore, ed è stata appellata Regina dei cieli»82.

---

et credimus et confitemur, quia si reverendissimum illud corpus ex quo Deus est incarnatus, adhuc alicubi in terra celatur revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur» (ibid.).

82 «Dignum et omnibus modis conveniens erat, ut omnia subicerentur sub pedibus eius, quae omnium genuerat Creatorem.

«Dignum erat ut Domina esset angelorum, quae digna fuerat esse Mater Domini angelorum.

«Dignum erat ut angelica puritas illi subderetur in caelis cui totam se infuderat divina puritas in terris.

«Dignum erat ut amplius matrem suam honoraret quam ministros Ipse qui dixerat: «Honora patrem tuum et rnatrem, ut sis longevus super terram».

«Dignum erat ut familiarius hanc amaret, copiosius remuneraret quae singularius atque ardentius omni rationali creatura ipsum dilexerat... Ecce enim exaltata est super choros angelorum usque ad dexteram Filii, et facta est potens materfamilias in domo Domini, et regina caelorum appellata est» (Homiliarius ... iussu Caroli Magni collectus, hom. 45, de sanctis: In Assumptione B. Mariae, PL 95, 1491-1942).

83 Secondo alcuni le Chiese dedicate all'Assunzione risalirebbero al secolo I. Tale sarebbe la chiesa del villaggio di Cancelli presso Foligno (cfr. Faloci Pulignani M, Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nel villaggio di Cancelli e le origini del cristianesimo nel territorio di Foligno, Foligno 1894: cfr. «Analecta Bollandiana», XIV, p. 439). Tale sarebbe anche, secondo Rohault de Fleury (la Sainte Vierge, études archéologiques et iconographiques, I, Paris 1878, p. 251) la chiesa di Apt (Avignone). Ma sono asserzioni prive di fondamento storico.

8) *Le prime chiese dedicate all'Assunta*.

Al secolo IX risalgono, in Occidente, le Prime chiese o Basiliche erette in onore dell'Assunzione di Maria SS... Tali sono la Chiesa di Figeac (Francia) dell'anno 816 (cfr. Rohault de Fleury, op. cit., I, p. 259), la Cattedrale di Sées (Francia) dopo 1'820 (ibid., II, p. 225), e forse la Cattedrale di Nebbio (Corsica), la quale però, secondo altri, risalirebbe al secolo XIII (ibid., II, p. 155). Dal secolo X in poi, il numero delle Chiese e Basiliche dedicate all'Assunta è andato sempre aumentando84.

9. NEL SECOLO X

In Oriente

Nel secolo X, la solennità della Dormizione era già la festa principale del ciclo mariano nel Calendario Costantinopolitano, come ne fa fede, nel secolo susseguente, il vescovo Eucaitense Giovanni Mauropus, «La solennità che noi oggi celebriamo è come il sigillo ed il coronamento di tutte le altre, essendo l'ultima tra le feste (mariane), è anche la Prima e la più grande, l'ultima, relativamente al tempo e all'ordine; la prima, invece, relativamente alla dignità e allo splendore» (Sertno in Dormit. Deip., PG 120, 1094c). Questo «splendore» non era solo liturgico, ma era anche profano. Verso la metà del secolo X, infatti, l'Imperatore Costantino Porfirogenito, nel suo «Libro delle Cerimonie», per la festa del 15 agosto fissava questa norma, «Conviene sapere che, per la festa della Dormizione della SS. Madre di Dio, i Sovrani, nell'uscire di Palazzo, portano la scatamangia di porpora violacea. Saliti sulla loro carrozza, si portano alla Chiesa della SS. Madre di Dio in Blacherne; e nell'appartamento a loro riservato, indossano la clamide e il divitision di porpora» (Costantino Porfirogenito, De Ceremoniis Auiae Byzantinae, Lib. I, c. 37; Corpus Script. Hist. Byzant., t. I Bon-

---

84 Per il sec. X basti ricordare il Duomo di Murano (cfr. Rohault de Fleury, op. cit. II, p. 101), la chiesa di Santa-Maria-in caelos-eo di Ravenna (ibid., p. 85); per il sec. XI, l'antico Duomo di Messina (ibid., p. 134); per il sec. XII, Notre-Dame de Marsonna (ibid., p. 315), per il sec. XIII basti nominare l'impareggiabile Duomo di Siena e quello di Orvieto.

nae 1929, p. 189; Vogt A., Le Livre des Cérémoines, t. I, p. 177). Pochi anni più tardi, il Tomos del Concilio di unione del 920, la poneva accanto alla Pasqua di Risurrezione ed al Natale, e perciò diveniva una delle tre più grandi solennità dell'anno liturgico (Cfr. Zaccaria da Ligentbal, Ius graeco-romanum, t. III, p. 231 s.). Il suddetto Tomos faceva inoltre menzione del digiuno che precedeva la festa della Dormizione e che si protraeva dal 1° fino al 14 agosto. La festa poi della Dormizione si protraeva fino all'ottava della medesima (ossia, fino al 23 agosto). (Cfr. Grumel V., A.A., L'apodosis de la fète de la Koimesis dans le rite byzantin, in «Mélanges Spiridion Lambros», p. 321-327).

In un ambiente così caldo di pietà Assunzionistica, non fa meraviglia una vera fioritura di scritti storici ed omiletici sul glorioso mistero mariano.

GIOVANNI GEOMETRA insegna che l'anima di Maria prima è andata in cielo senza corpo, e poi (dopo una breve dimora nel sepolcro) il corpo è andato in cielo senza l'anima, lasciando alla terra il sepolcro e le sacre fascie. Si sono poi riuniti, l'anima e il corpo della Vergine?... Il P. Jugie lo nega e fa di Giovanni Geometra non solo un sostenitore ma anche il principale esponente della «doppia assunzione», di modo che la sentenza del Geometra avrebbe fatto scuola fra i bizantini. (La mort et l'Assomption ..., p. 317-321). Questa interpretazione del P. Jugie è inconciliabile coi testi del Geometra. Egli, infatti, categoricamente afferma: «Così (Maria SS.) fu trasportata tutta intera presso il suo Figliuolo e Dio per vivere e regnare con Lui» (Cfr. Gordillo M., L'Assunzione corporale della SS. Vergine Madre di Dio nei teologi bizantini (sec. X-XV), in «Marianum», 9 [1947] p. 81). Si noti quel «tutta intera», cioè, in anima e corpo. Il Geometra distingue tra traslazione dell'anima (***) avvenuta secondo natura, e la traslazione del corpo (***) avvenuta per privilegio da Dio concesso alla Madre sua. Parlando di questa seconda (la traslazione privilegiata del corpo) asserisce: «Onorando quest'ultima con l'incorruttibilità, non nego la corruzione che naturalmente sta unita alla morte: e riunendo ciò che era stato diviso dalla morte [parole omesse dal P. Jugie] mi rallegro

con la indissolubilità» (ibid., p. 82). Altrove, lo stesso Geometra afferma che la Vergine è stata già trasportata in cielo, «come lo saremo noi dopo la risurrezione» (ibid., p. 83). Asserisce

526

inoltre che, non solo mediante Cristo, ma anche mediante Maria, «è stata introdotta nei cieli la nostra natura», la quale, ovviamente, è composta di anima e di corpo.

SIMEONE METAFRASTE, contemporaneo di Giovanni Geometra, asserisce che «il Verbo nato da Lei la chiamò a Sé tutta intera e le concesse il dono di vivere presso di Lui e di rimanere sempre con Lui» (ibid., p. 81). Il Metafraste dipende, evidentemente, da Giovanni Geometra. P. Jugie, in merito a questo testo, ha rilevato che manca la parola «risurrezione». Ma si può rispondere asserendo che vi è espressa, in modo equivalente, in tre modi diversi85.

S. GREGORIO DI NAREK, detto l'Illuminatore, principe dei teologi della Chiesa Armena, asserisce che, siccome la Vergine «non partecipò alla eredità comune di noi terrigeni... e non portò il peso delle passioni che naturalmente ci opprimono ... raggiunse volando gli eccelsi cieli come immune dalla corruzione e dissoluzione della morte» (Discorso panegirico alla B. Vergine Maria [versione dall'armeno in italiano a cura dei PP.- Mechitaristi], Venezia 1904, p. 26).

Al secolo X risalgono, in Oriente, le più antiche rappresentazioni della «Dormizione» o «Koimesis», sorte sotto l'Influsso degli Apocrifi assunzionistici: la Vergine giace sul letto di morte, circondata dagli Apostoli86. Al secolo X infatti si fa risalire l'affresco della «Dormitio» di Deires Souriani in El Hadra (Egitto); secondo lo Strzygonski, sarebbe questo il più antico dipinto della «Dormizione» che si conosca. (Cfr. Der Schmuck der dlterem al-Hadra

---

85 Non manca tuttavia qualche accenno alla «doppia assunzione». Così nel «Menologio» dell'Imperatore bizantino Basilio II (copiato prima del 984) si legge: «Il tuo purissimo corpo sepolto dai Santi Apostoli, dopo tre giorni, non fu più trovato. Poiché avendo S. Tommaso, che era arrivato in ritardo, fatto aprire il sepolcro, rimossa la pietra (d'ingresso), non vi era più. Iddio l'aveva portato al luogo che lui sa; soltanto vi si trovarono le fasce» (PG 117, 585ab). In queste ultime parole, il P. Jugie ha voluto vedere l'influsso occidentale del Martirologio di Adone e di Usuardo (La mort et l'Assomption ..., p. 321); il P. Gordillo, invece - e ci sembra con maggiore ragione - vi ha veduto un influsso dello pseudo-Giovanni (art. cit., p. 74).

86 Non è possibile determinare il tempo al quale risalgono queste rappresentazioni, pel semplice fatto che le più antiche sono scomparse a causa della lotta iconoclasta e, in seguito, a causa delle devastazioni maomettane. Da una espressione di S. Andrea di Creta, si deduce che, nel sec. VII, nella Chiesa di Sion in Gerusalemme, esisteva una «Dormizione» (PG 97, 1063); ma di essa nulla è rimasto.

527

Kirche in syriscben Kloster der Sketischen W ulste, in «Oriens Christianus» 1 [1901] p. 361 ss.). Allo stesso secolo X appartiene l'affresco della «Dormizione» che si trova in una chiesa rupestre della Cappadocia, detta Nuova Chiesa di «Toqali-Kilissé87.

In Occidente

1) *Alcune testimonianze*

ABBONE DI S. GERMANO, O.S.B. (+921-923 circa) nel discorso «sui privilegi di Maria» (uno dei quali è l'Assunzione corporea) asserisce: «Settimo (privilegio): col suo corpo, come crediamo, vive in cielo». Asserisce, inoltre, che, quantunque «il beato Girolamo» (lo pseudo-Girolamo) abbia proposto l'assunzione corporea solo come «opinione», tuttavia «non l'ha negata»; ritiene perciò lecito pensare in modo diverso da Lui. Per Abbone «è impossibile che quella singolare abitazione della divinità sia soggetta ai vermi della corruzione. Colui infatti il quale conservò illese, in mezzo alle fiamme, le vesti dei tre fanciulli, non poté conservare incorrotto il corpo della propria madre? E ciò che fece nella veste degli altri, non lo farà nella propria Madre? ...»88.

Il vescovo italiano GIOVANNI D'ACQUI, poeta e pittore, nel 1000 componeva una poesia per la festa del 15 agosto che celebra l'Assunzione corporea della Vergine89.

ATTONE DI VERCELLI (+960) non osa «affermare la risurrezione del corpo» di Maria SS., perché «i Santi Padri non l'han

---

87 Cfr. De Jerphanion G., La chronologie des peintures de Cappadoce, in «Echos d'Orient», a 1931, n. 161 p. 12, 22. Il Rott, invece, fa risalire questo affresco al sec. IX (cfr. Rott. H., Kleinasiatische Denkmliler, Leipzig 1928, p. 226).

88 «Septimum (privilegium): cum corpore suo, quantum credimus, in caelo vivit. Licet enim beatus Hieronymus hoc sub opinione ponat, nec tamen factum abnuat, tamen rationis astutia tota fìdei nostrae colla submisit, in qua dicimus impossibile esse divinitatis habitaculum illud singulare corruptionis subjacere vermibus. Qui enim trium puerorum vestimenta in camino ignis illaesa servavit, corpus propriae matris servare non potuit incorruptum? Et quod fecit in veste aliena, non faciet in Matre propria? ...» (Abbone di S. Germano, presso Le Clercq J., O.S.B., Le Florilège d'Abbon de S. Germain, in «Revue du Moyen Age Latin» 3 (1947) p. 133.

81 Canta, fra l'altro: «Ad Patris usque thronum praedictam flamine vatum-Evehit ipse suam secum super aethera matrem» (cfr. Monumenta Germaniae Historica. Poetarum medii aevi, t. V, fase. II, Berlino 1939, p. 467).

dichiarato». Però «se crediamo che tutti i giusti risorgeranno veramente un giorno coi propri corpi, e andranno in aria incontro a Dio, e così rimarranno poi sempre con Lui, come ha insegnato l'Apostolo (I Thess, 4, 16), chi si meraviglia se il Signore, per un certo affetto di pietà, abbia anticipato alla madre ciò che alla fine del mondo concederà a tutti i Santi, allorché i corpi mortali rivestiranno l'immortalità? Poteva forse la risurrezione della Madre di Dio precedere la risurrezione degli altri, anticipandola, avendoli Ella preceduti nel merito, nella vita vivendo sulla terra. Non vi è dubbio relativamente alla morte di Lei, avendola subita anche il suo divin Figlio. Però meritò di non sottostare a lungo alla morte, vinta, con la risurrezione, da quella carne presa da Lei: il Figlio poteva assumere la Madre per pietà in quel luogo al quale Egli era asceso per la maestà»90.

2) Le prime rappresentazioni della «Dormizione».

Nel secolo X, incomincia ad essere rappresentata, anche in Occidente, la «Dormizione» di Maria SS. L'anima della Vergine (giacente sul letto, circondata dagli Apostoli), viene rappresentata sotto forma di bimba, tra le braccia di Cristo. Così, per esempio, nella «Dormizione» della copertina d'avorio di Bamberg (ora alla Biblioteca nazionale di Monaco)

(Cfr. Sinding O., Maria Tod und Himmelfahrt, Cristiania, 1903, tav. 1), in quella dell'Evangelario di S. Bernulfo a Deventer (nel museo arcivescovile di Utrecht (Cfr. Vatasianu V., La dormitio Virginis, p. 22), nel manoscritto della Biblioteca

90 «Corporis vero iam factam resurrectionem aJErmare minime audemus, quia nec a sanctis Patribus hoc declaratum esse cognoscimus... Si enim veraciter omnes iustos resurrecturos cum propriis corporibus quandoque credimus, eosque in aera occursuros Deo, et sic semper postmodum cum ipso mansuros confidimus, secundum quod beatus Paulus ait apostolus (I Thess, 4, 16); quid mirum si matri per quamdam miserationis affectum Dominus anticipando praestitit quod omnibus ,n fine saeculi sanctis donabit, cum mortalia corpora immortalitate induerit? ... Poterai forte resurrectio Dei Genitricis praecedere aliorum anticipando, quos per Vitae meritum in terris praecesserat vivendo. De morte quoque ipsius nullam fingammi dubictatem, quam et in Filii sui cognovimus humanitate. Morti tamen succumbere diu non meruit, quam ex ea sumpta caro iam resurgendo devicit: nempe cuius Filius caelos ascendit per maiestatem Matrem illuc assumere poterar per pietatem» (Attone di Vercelli, In assumptione Beatae Dei Genitricis semper Virginis Mariae, sermo 17, PL 134, 856-857).

nazionale di Parigi (Riprodotto da Rohault de Fleury, La Sainte Vierge, I, tav. LX), nel manoscritto del Maestro Bertoldo del Monastero di S. Pietro di Strasburgo (Cod. VI, 55) (Cfr. Vatasianu V., op. cit., p. 27, fìg. 4), nel dittico del Museo Barberini di Roma (Cfr. Gori F., Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum, III, Firenze 1759, tav. XXXVII), nell'avorio del museo di Darmstard (Vatasianu V., op. cit., p. 29, fig. 6), e di quello di Ravenna (cfr. Rohault de Fleury, op. cit., I, tav. 64).

10. SECOLO XI

In Oriente

Affermava chiaramente, in pieno secolo XI, la risurrezione gloriosa della Vergine il Metropolita Eucaitense GIOVANNI MAUROPUS (+1050). Dice: «La terra non poté conservare ciò che era celestiale; la corruzione non poté intaccate ciò che era incorruttibile. Il corpo di Maria prese senza indugi la stessa via dell’anima; il corpo incorruttibile corse appresso all'anima tutta immacolata, accompagnato dallo stesso corteo, con uguale onore, verso la stessa requie e sorte dell’anima» (In augustissimam sanctissimae Deiparae dormitionem scrmo, n. 20, PG 120, 1097). Il corpo della Vergine quindi fu partecipe della stessa felicità e gloria dell'anima. Poco prima lo stesso Mauropus aveva asserito: «Parte, ed è trasferito al cielo il trono di Dio animato ... il tesoro della vita passa alla vita» (ibid., n. 18, PG 120, 1094). La ragione di questa anticipata risurrezione va ricercata nella maternità divina: «Era giusto che Colei la quale restituì a tutti il gaudio che si era da tutti allontanato, prima di tutti gustasse le primizie del gaudio» (ibid., n. 25, PG 120, 1102).

In Occidente

In questo secolo (XI), uno (S. Odilone di Cluny) segue, nel dubbio, lo pseudo-Agostino e lo pseudo-Girolamo; altri invece (S. Fulberto di Chartres, S. Pier Damiani, Godescaldo di Lindburg e l'autore della sequenza «Felix valde») parlano in modo chiaro e distinto dell'Assunzione

corporea della Vergine e perciò si allontanano dalla linea dello pseudo Girolamo e dello pseudo-Agostino.

530

S. 0DILONE DI CLUNY (+1049), nei suoi discorsi sull'Assunzione, esalta la gloria celeste di Maria SS. senza parlare esplicitamente né della morte né della risurrezione di Lei. «S. Girolamo - dice - ed altri egregi dottori han potuto e voluto dire tali e tante cose sull'Assunzione della Vergine, che noi non dobbiamo e non osiamo aggiungere qualcosa ...» (De Assumptione Dei Genitricis Mariae, sermo 12, PL 142, 102h-1027).

S. FULBERTO DI CHARTRES (+1209) attesta che «la pietà cristiana crede che Cristo Dio, Figlio di Dio, abbia risuscitato gloriosamente la Madre sua e l'abbia esaltata sopra i cieli», e che altrettanto abbia fatto con S. Giovanni Evangelista ... Il motivo? Questo: perché tanto il sepolcro di Maria «nella valle del Getsemani», tanto quello di S. Giovanni «in Efeso», furono trovati «vuoti»91.

Altrettanto ripeterà, pochi anni più tardi, S. Pier Damiani.

S. PIER DAMIANI (+1072) si esprime così: «Quantunque non osiamo pienamente definirlo, riteniamo tuttavia cosa pia asserire che anche il Beato Giovanni, come si crede della Beata Vergine, sia probabilmente risorto di modo che, come furono partecipi dell'integrità verginale, così sembrassero meritatamente uguali anche nell'anticipata risurrezione; come vi fu tanta unanimità nella vita, così non vi fosse diversità nella risurrezione. Se infatti questi beatissimi vergini, Giovanni cioè e Maria, non fossero risorti, perché nei loro sepolcri non si trovano più i loro corpi, dal momento che i corpi dei Beati Pietro e Paolo e degli altri apostoli e martiri, come si sa, sono nei loro mausolei?»92. Si noti la differenza tra la risurrezione di Maria

---

91 «Fuit autem sepulta Sanctissima in valle Josaphat, ubi est aedificata ecclesia in honorem ipsius; et sanctus Joannes sepultus est Ephesi. Post vero, curn religiosi christiani reliquias Matris eius, videlicet Domini, respicere velient, sepulcrum vacuum invenerunt; sed in sepulcro beati Joannis respicientes non invenerunt nisi manna. Credit itaque christiana pietas quia Christus Deus, Dei Filius, Matrem suam gloriose resuscitaverit et exaltaverit super caelos, et quod bearus Joannes, virgo et evangelista, qui ei ministravit in terra, gloriam eius participare mereatur in caelo» (S. Fulberto di Chartres, De nativitate Mariae virginis, sermo 5, PL 141, 325).

92 «Unde etsi non audeamus pleniter definire, pium tamen est arbitrari ut, sicut de beata Dei Genitrice creditur, ita etiam B. Joannes iam resurrexisse probabiliter asseratur, quatenus sicut in virginea fuerunt integritate participes, ita nihilominus et in anticipata resurrectione merito videantur aequales, nec sit in resurrectione diversitas quibus tanta fuerat unanimitas conversationis in vita. Si enim beatissimi virgines isti, Joannes videlicet et Maria, nullatenus resurrexissent, cur in eorum tu-

531

SS. e la risurrezione di S. Giovanni! La prima - quella di Maria SS. - viene presentata come comunemente creduta: «sicut de Dei Genitrice creditur»; la seconda, invece - quella di S. Giovanni - viene presentata solo come probabile, come pia credenza: «pium est arbitrari... iam resurrexisse probabiliter esseratur».

GODESCALCO DI LIMBOURG (+1098), nella sequenza «Exulta, exaltata», asserisce: «Il Cristo stesso viene a te - accogliendo, nell'uscire dal proprio corpo - l'anima della sua propria madre -. Egli ti rende in ciò tutto l'onore che ha comandato ai figli - di rendere ai loro genitori -. Ma se il tuo corpo è seppellito, - avendo pagato il debito della morte, - è conveniente che il tuo Figlio

- non lo lasci nella tomba. Colei che è stata confermata dal foco dello Spirito Santo - ospite del suo corpo verginale - dove lo Splendore del Padre ha voluto incarnarsi, - non poteva vedere la corruzione. - È un'esigenza del popolo - che resta fedele al Signore - che tu sia ormai nella gioia - risorta e incoronata»93.

È anche degno di nota l'opuscolo polemico di Godescalco «De Assumptione B. Mariae»94. Questo scritto, di 17 pagine, ha il merito di introdursi nel vivo della polemica Assunzionistica del secolo XI. La sequenza, di cui abbiamo riferito i punti più salienti, suscitò acri censure da parte di alcuni, ai quali quel termine «exoptat» relativo all'Assunzione, parve eccessivamente minimista. Secondo i suddetti censori, Godescalco, nella sua «Sequenza», avrebbe dovuto «affermare» semplicemente l'Assunzione corporea95. Godescalco

---

mulis sepulta cadavera non iacerent, cum scilicet BB. Petri et Pauli ceterorumque apostolorum et martyrum corpora suis quaeque noscantur mausoleis tumulata? ...» (S. Pier Damiani, De S. Joanne apostolo et Evangelista, sermo 64, PL 144, 870-871).

93 «Sed cum sepultum - corpus tuum - mortis debito - adhuc ne sepultum - sit, est tuo - dignum Filio. - Quam solidavit - ignibus Spiritus Sanctis - testem tui - corporis virginei - in qua Patri - Splendor voluit - incorporari; hanc nec corrumpi - nec putredine solvi - optat tibi - plebs fidelis Domini - et corona resurgentium - nunc te laetari» (cfr. Dreoes, Analecta hymnica, t. I p. 343; cfr. anche Hesbert-Bertaud, l'Assomption ..., p. 107. Si noti il termine: «optat tibi plebs fidelis»: i fedeli «desiderano» (invece di dire: «credono», «affermano») la risurrezione e l'assunzione della Vergine.

94 Pubblicato, insieme ad altri scritti di Godescalco, da G.M. Dreves, Gottschalk, Monch von Limburg an der Hardt und Propst von Aachen, ein Prosator des XI Jahrunderts (Hymnologische Beitrage im Anschlusse an ihre Analecta Hymnica, I) Leipzig, 1897; cfr., Marocco G., Nuovi documenti sull'Assunzione del Medio Evo Latino, in «Marianum», 12 (1950) p. 399459.

95 «Displicet enim illis, ut puto, quod hoc dixi optando, quod debueram dixis-

si giustifica appellandosi allo pseudo-Girolamo: «ciò che Girolamo con pio desiderio opina, desidera e brama (optat), anch'io peccatore, desidero e bramo, nella nostra Signora Maria, la resurrezione già fatta anziché da farsi»96. «In che modo - esclama - Godescalco, che è fango (coenum») potrà affermare ciò che da Girolamo, che è cielo («caelum») è ritenuto incerto, non provato, sconosciuto?». «Ciò che uno volentieri opina, brama (optat) volentieri che sia anche vero»97. Si dichiara quindi disposto a mettere «desidera» («desiderat») in luogo di «brama» («optat»). Esprime perciò l'assunzione corporea in forma opinativa e ottativa98. Ed esorta i suoi avversari a desistere dai loro attacchi; e come nella festa dell'assunzione si canta la sequenza di Notkero (PL 131, 1015-1016), uomo santo e dotto, così durante l'ottava dell'Assunzione si può cantare la piccola sequenza di Godescalco, peccatore, «un idiota qualunque» (qualiscunque idiota»). Chi poi si rifiutasse di cantarla, si astenga almeno - se non vuole essere menzognero - dal vituperarla, rilevando difetti inesistenti.

Le ragioni addotte da Godescalco e le sue esitazioni si riducono alle seguenti:

1) Maria fu immune dalla corruzione del peccato attuale, immunità che rende l'uomo vicinissimo a Dio (Sap.6,20). Quale vicinanza con Dio non ebbe dunque Colei che, immune dalla corruzione del peccato attuale, generò l'Impeccabile? Maria però - secondo Godescalco e non pochi del secolo XII - non fu immune dalla corruzione del peccato originale e perciò avrebbe dovuto soggiacere alla corruzione della morte e del sepolcro, come gli altri uomini.

2) È tale e tanta la dignità della Madre di Dio da sembrare richiedere che a Lei venga concesso ciò che gli altri Santi ancora non hanno.

---

se afjirmando eorum iudicio, vd., quod in ea, id est, Domina nostra Maria iam completa sit resurrectio, ut sit corpore et anima in caelo» (ibid., p. 409).

96 «Quod ergo pio desiderio Hieronymus opinatur, desiderat et optat, et ego, peccator, desidero et opto in Domina nostra Maria resurrectionem potius factam quam fiendam» (ibid. p. 410).

97 «Quod quisque libenter opinatur, hoc etiam libenter optar esse verum» (ibid., p. 410).

98 Questa sua adesione opinativa ed ottativa dell'Assunzione corporea, Godescalco l'esprime anche in un discorso sulla Madonna. «Unde hoc corpus plusquam virgineum nulli putredini vel corruptioni debitum, etsi firmare non audemus, tamen malumus illud in caelo regnare quam inter sepultos latere»; e ciò «ex multiplici tuo merito conicere possumus sine periculo» (ibid., p. 411-412).

533

3) Se la risurrezione di S. Giovanni Evangelista[99], di Davide[100] e di coloro i quali risorsero con Cristo fu anticipata e definitiva, con maggiore ragione dovette essere tale per fa Regina di tutti i Santi. Però le parole di S. Paolo (Rom. 6, 5) sulla risurrezione di Cristo («Christus resurgens ex mortuis iam non moritur») e l'autorità di S. Agostino («Nemo resurrexerat nunquam moriturus, nisi Dominus) sembrano opporsi ad una risurrezione anticipata e definitiva.

Godescalco perciò costituisce una vera «pietra miliare» nella storia del dogma dell'Assunzione, poiché i suoi scritti riflettono al vivo lo stato della pia sentenza al suo tempo.

Anche in un altro carme liturgico, la sequenza «Felix valde», del secolo XI, in uso nell'Italia del Nord, si fa espressa menzione della risurrezione di Maria. In essa, tra l'altro, si dice: «O vergine! Non è la morte - quella che può oggi arrestarti, - anche se, per un certo tempo essa ti ha tenuto legata»[101].

In un inno per la festa dell'Assunzione (contenuto nel codice cassinese 109, del sec. XI) si dice che «la Vergine, la quale, col corpo verginale, aveva generato i gaudi al mondo, si trova ora sopra agli astri col corpo verginale»[102].

Lo PSEUDO-ANSELMO rivolgeva alla Vergine una preghiera modellata sull'orazione «Veneranda ...». In essa si asserisce che la Vergine «subì la morte, ma non poté essere depressa dai lacci della morte, perché aveva generato Colui che fu la morte della morte»[103].

---

99 Su S. Giovanni, cfr. Jugie M., La mort e l'Assomption ..., p. 710-726.

100 L'ipotesi di una plausibile risurrezione di David venne cautamente proposta da S. Agostino in una lettera al Vescovo Evodio: «Durum autern videtur - dice - ut David non fuerit in illa resurrectione justorum (curn Christo), si eis iam aeterna donata est, cuius Christus ex semine tam crebro et tanta evidentia tantaque honori, ficientia commendatur» (Epistolae, classis III, epist. 164, PL 33, 712, n. 9).

Godescalco asserisce: «Et si David resurrexisse ex verbis beati Petri (Actus A. post. 2, 29) a quisusdam conicitur, cuius sepulchrum apud Judaeos esse dicitur, multe; magis in Domina

omnium sanctorum, beata Maria, resurrectionem completam est desiderandum» (Cfr. Marocco G., art. cit., p. 404, nota 13).

101 Cfr. Dreves, Analecta hymnica, t. XXXIV, p. 84-85; dr. anche Hesbert Bertaud, L'Assomption ..., p. 103-105.

102 «Corpore virgineo genuisti gaudia mundo - Nunc super astra manens corpore virgineo» (Cfr. Dreves, Analecta hymnica, t. XXIII, p. 72).

103 «O Virgo gloriosa, guae mortem subisti, sed mortis nexibus deprimi non potuisti, quia tu sola Virgo genuisti eum, qui erat mors mortis et morsus inferni» (Oratio LX, Ad S. Virginem Mariam, in Assumptione eius, PL 158, 966a). Cfr, Wilmart A., O.S.B., in «Revue Bénédictine» 35 (1923) p. 143-156; 36 (1924) p. 52-71.

ERBERTO DI LOSINGA (1050-1119) esortava a tenere «con piena e sicura fede» che la Vergine «in corpo ed anima, resa immortale, siede col Figlio N.S.G. Cristo alla destra di Dio»104.

11. SECOLO XII

In Oriente

Continua - imperturbata - la pia credenza sull'anticipata risurrezione della Madre di Dio. Incontriamo, in questo secolo, tre chiare testimonianze: quella di Giovanni Furnes, quella di Michele Glykas e quella di S. Nersete di Lampron.

GIOVANNI FURNES (fl, sec. XII), alla sua Omelia sulla Dormizione, dava questo eloquente titolo: «Discorso sulla traslazione del corpo sommamente venerabile della Madre di Dio». In esso si stabilisce che Maria «è già risorta prima della universale risurrezione»105. L'Oratore reagisce contro coloro i quali credono di onorare sufficientemente la Vergine insegnando non già la vera risurrezione del corpo di Lei ma la semplice traslazione da un luogo ad un altro. Egli proclama che una tale dottrina è inaccettabile e indegna delle cose mirabili operate da Dio nella Madre sua. Ritiene che il corpo santissimo della Vergine immacolata «risuscitò il terzo giorno, come era accaduto prima al corpo di Gesù; si spogliò della mortalità e fu trasportato nei celesti tabernacoli» (Ibid., cfr. Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 325).

Anche MICHELE GLYKAS (fl. fine sec. XII) asseriva: «Né il sepolcro né la morte poterono trattenerla sotto il loro dominio, Essa, infatti, risuscitò dalla tomba, esattamente come aveva fatto il suo divin Figlio, lasciando nella tomba soltanto le fasce sepolcrali» (Annales, P. III, PG 158, 439). La causa di ciò va ricercata nell'antitesi Cristo-Adamo e Maria-Eva: i corpi di Adamo e di Eva, a cau-

---

104 «Plena, fratres, et secura fide tenete quod beatissima Virga Maria et anima et corpore immortalis facta, cum filio suo D.N.J.C. ad dextris (sic) residet Dei.» (Erberto di Losinga, presso Marocco G., art. cit, p. 419).

105 Questo discorso venne pubblicato da Gregorio Palamas insieme alle Omelie di Teofane Kerameo, Gerusalemme, 1860, p. 271-276.

sa della disobbedienza, divennero soggetti alla morte; i corpi del nuovo Adamo e della nuova Eva, come primizie dell'immortalità, dovevano risorgere (ibid.).

S. NERSETE DI LAMPRON (1153-1198), Armeno, Arcivescovo di Tarso, in un lungo discorso su Maria SS., ha insistito, in modo particolare, sulla morte e sull'assunzione. Egli afferma chiaramente che il quarto giorno dopo la morte, quando gli angeli ebbero cessato di cantare al disopra della sua tomba, la Vergine fu elevata al cielo in corpo ed anima per mezzo del suo divin Figlio e introdotta nella dimora del Padre, secondo un'antica tradizione106. «Oggi, si dice, tra l'altro, il corpo dei dodici Apostoli, raggruppato attorno al corpo che portò Dio, canta all'unisono: Alzati, o Signore, per entrare nel tuo riposo, tu e quest'arca pura della tua santa divinità» (Ps. 131,8).

In Occidente

Si delineano, in questo secolo XII, due correnti: la prima, sotto l'influsso dello pseudo-Agostino e dello pseudo-Girolamo, si dimostra piuttosto agnostica, la seconda, invece (ed è la più numerosa) asserisce abbastanza chiaramente, senza esprimere dubbi, l'assunzione corporea della Vergine.

Prima corrente: piuttosto agnostica. Gli scrittori che seguono questa prima corrente professano una cauta ignoranza, ossia, ignorano che cosa sia realmente avvenuto del corpo della Vergine dopo la morte. Non vi sono «argomenti apodittici» per asserire «con certezza» l'assunzione corporea. Si può tuttavia piamente credere - e non mancano ragioni per crederlo - che il corpo verginale di Maria sia rimasto incorrotto e sia risorto e assunto in cielo, poiché la carne di Maria è, originariamente, la carne di Cristo. Così han ritenuto, più o meno, Gelboino di Troyes (+1150)107, Arnaldo Abate di Bonavalle S. O. Cist. (+1156)108, Isacco della Stella (+1169) (In

---

106 Cfr. PO, t. V, p. 385-389. Cfr. anche Hesbert-Bertaud, L'Assomption ..., p. 199-202.

101 Gelboino di Troyes, presso Marocco G. art. cit. p. 422-423.

108 Arnaldo Ab. di Bonavalle, Libellus de laudibus beatae Mariae Virginis, PL 189, 1732-1733. Però asserisce anche: «Christus (in caelo) nudato latere Patri

assumptione B. Mariae Virginis sermo, 1, PL 194, 1862), Nicola di S. Albano (Liber de celebranda conceptione B. Mariae contra Beatum Bernardum; in «Revue Bénédictine» 64 [1354 J p. 93-94), Pietro di Celle (+1183)109, Alano di Lilla (+1202) (De beata virgine Maria, in Cantica canticorum elucidatio, c. III, PL 210, 74), e Bernardo da Compostella (fl. 1208) (Lectura aurea super primo libro Decretalium, Lib. I, tit. 2, Venetiis 1588, p. 154ra).

Degno di particolare rilievo ci è sembrato il caso del cosiddetto Anonimo di Bee O.S.B. in un commento al Vangelo dell'Assunta (contenuto in un codice del sec. XII dell'Abazia di Bee in Normandia). Egli asserisce che vi furono «alcuni sommi uomini» i quali «affermarono e scrissero che la Madonna è già risorta» ed è nella gloria dell'anima e del corpo insieme al Figlio. Ad essi infatti appare «del tutto inconveniente» che il corpo il quale «portò la redenzione di tutto il mondo» e la carne che diede origine alla carne dell'Uomo-Dio», abbia potuto subire qualche corruzione». «Come fu, in parte, libera dalle maledizioni rivolte ad Eva (i dolori del parto), così fu libera, in parte, dalle maledizioni rivolte ad Adamo» (la riduzione in cenere). - Continua, quindi, sunteggiando lo pseudo-Agostino (quello favorevole all'assunzione corporea

della Vergine, non già quello agnostico), specialmente i capi III-V. Aggiunge poi una ricca documentazione patristica intorno alla sorte di coloro che risuscitarono con Cristo: S. Beda (PL 91, 1153bc) e S. Girolamo (PL 26, 213b-c; PL 22, 531) sono in favore della loro risurrezione definitiva; S. Agostino (PL 33, 712) non si pronunzia, solo lo pseudo-Girolamo è dubbioso (Epistola ad Paulam et Eustocbium, PL 30, 1278-128a). Non ostante tutto ciò, ossia, nonostante le argomentazioni dello pseudo-Agostino, l'Anonimo di Bee si schiera con fo pseudo-Girolamo «accolto con devozione da tutta la Chiesa» («quem omnis Ecclesia cum magna devotione recipit»). Tanto era l'influsso dello pseudo-Girolamo sugli scrittori che fiorirono all'alba del secolo XII!... (cfr. Marocco G., art. cit., p. 444-448).

Probabilmente l'anonimo di Bee aveva di già gravi sospetti sulla autenticità dello pseudo-Agostino, che Egli cita con le seguenti

---

ostendit latus et oulnera, Maria Christo (ostendit) pectus et ubera» (ibid., p. 1726): ne seguirebbe quindi che anche la Vergine, come Cristo, sia in cielo col corpo.

109 «Ignoratur, etsi pie credatur» (Pietro di Celle, De assumptione B. M. Virginis, sermo 1, PL 202, 849).

quattro formule diverse: 1) «quidam summi viri»; 2) «Beatus doctor Augustinus»; 3) «quidam vir sapiens»; 4) «dicunt antiqui patres»: «frasi tutte - ha rilevato G. Marocco - che, in concreto, si riferiscono al solo Ps-Agostino, del quale sono citati volta per volta alcuni passi» (ibid., p. 447). Tanto più che un codice del sec. XI-XII attribuisce lo scritto dello Ps-Agostino ad un «quidam vir sapiens», altri pochi sono anonimi. Era nota al nostro anonimo questa seconda categoria di codici? Forse la scoperta di altri documenti potrà meglio far luce sul particolare, riscontrato nell'anonimo di Bee» (ibid., p. 448).

Seconda corrente: asserzione chiara. L'Assunzione corporea viene espressa in modo sufficientemente chiaro, pur non osando asserirla in forma decisiva e definitiva. Sono una trentina di autori (contro i pochi piuttosto agnostici dei quali abbiamo or ora parlato).

S. BRUNO D’ASTI, vescovo di Segni (+1125), commentando il versetto 17 del capo 14 dell'Apocalisse: «E dal tempio celeste uscì un altro angelo, anch'egli con la spada affilata», asserisce che «quell’Angelo» che uscì dal tempio è Cristo110 e che il «tempio» dal quale Egli uscì è Maria SS., la quale, «allorché Giovanni scriveva tali cose, aveva di già abbandonato questa vita»; «vide perciò l'Angelo (Cristo) che era uscito dal tempio (Maria) allorché questo tempio (Maria) era stato di già trasferito in cielo»111. La ragione teologica dell'Assunzione è questa: «perché Ella (Maria) visse sulla terra dimorando sempre in cielo». Il «tempio», ossia, Colei che è stata trasferita in cielo, è Colei, dal seno della quale è uscito Cristo. L'Assunzione corporea quindi sembra sufficientemente espressa.

GULBERTO DI NOGENT (+1124) asserisce che «è tanto il pudore nella bocca di tutta la santa Chiesa» da non osare di asserire che anche il corpo della Madre del Signore sia risuscitato», e ciò

---

110 «Angelus, qui de templo exivit, Christus est, qui tamquam sponsus de thalamo virginalis uteri exivit» (S. Bruno d'Asti, Expositio in Apocalypsim, L V, c. 14, PL 165, 686).

111 «Hoc autem templum est in caelo, quia illa omnium mulierum beatissima sic in terris vixit, ut semper eius conversatio in caelis fuerit. Denique iam tunc haec Virga nostra de hac

vita migraverat, et super choros angelorum exaltata fuerat, quando beatus Joannes ista scribebat. Vidit ergo angelum, qui de templo exierat, quando templum iam pridem in caelum translatum fuerat, et ipse, ut superior, falcem acutam habebat» (ibid.).

538

perché «non può provarlo con argomenti apodittici». Ciò non ostante Egli ritiene «cosa nefanda» («nefatium») pensare che «quel vaso di elezione, il più eccelso di tutta la creazione, dopo il Figlio, rimanesse senza remunerazione, senza onore ed esposto alla corruzione». Conseguentemente, quantunque non affermi apertamente, con la bocca, l'Assunzione corporea, «per mancanza di. testimonianze», la crede, tuttavia, fermamente col cuore. La ragione che lo spinge a credere col cuore all'Assunzione corporea è «una ragione che sembra indubbiamente evidente». E la «ragione indubbiamente evidente» è Precisamente questa: «Se molti corpi di santi sono risorti, come si crede, col Figlio di Lei, in qual modo potrà ridursi in polvere, sotto la legge dell'antica maledizione, Colei la carne della quale non è altro che la carne del Figlio, carne che fu concepita solo per opera dello Spirito Santo. Colei che è stata eletta alla singolare missione di dare al mondo l'Autore della benedizione, dal momento che - oserei dire - ridonderebbe a disdoro della carne del Figlio se avesse abbandonato la carne della Madre alla sorte comune, e se avesse concesso il privilegio (della risurrezione) alla carne estranea, e l'avesse poi negato alla sua vera carne». E conclude: «Di nascosto (nel cuore) nessuno ci vieta di pensare così: siccome però non vi sono testimonianze, ci è vietato di asserirlo»112.

---

112 Ecco il testo completo:

«Sed quid in iis diu versor, cum tanta sit in totius sanctae Ecclesia ore pudicitia, ut etiam Matris dominicae corpus resurrectione glorificatum dicere non audear, ob hoc videlicet quod necessariis argumentis comprobare non valeat? Et cum vas illud ... resuscitatum nequaquam dicere audeamus; nec ob aliud profecto nisi quod probabilibus indiciis id asseverare non possumus, Etsi enim alias in dissertione sacrae Paginae ratio aliquoties sola conveniat, rationem autem adhibita Scripturarum in se exempla contineant; hic tamen, etsi ratio eam ad integrum corpore resuscitato clarificatam opportunissima undecumque comportet, verum quia evidentia probamenta non suppetant, credere quidem de ipsa quidquid glorificatius est etsi tacite possumus, neutiquam vero approbare valemus. Ratio plane procul dubio evidens videtur, 'ut cum multa quorumcumque sanctorum corpora cum eius Filio resurrexisse credantur, illa, cuius caro non altera quam Filio est, praesertim quae nulla patris nisi sola Sancti Spiritus in conceptu eius fomenta cognoverit quomodo sub legibus antiquae maledictionis in pulvere terrae resederit, quae auctorem benedictionis singulariter electa protulerit, cum sine detrimento, si dicere audeam, carnis Filii esse non possit si Matris carnem sub communi sorte dimiserit, et privilegium peregrinae carni contulerit quod Matti suae, ipsius verae carni, negaverit? Latenter quidem id minime sentire vetamur, quia tamen testimonia non adiacent, asserere prohibemur» (Guiberto Abate, De sanctis et eorum pignoribus, L. I, c. 3, § 1, PL 156, 623-624).

539

ONORIO D' AUTUN (+1136) asserisce esplicitamente che il «corpo della Vergine fu poi (dopo essere stato sepolto) risuscitato e collocato, come si crede, nei luoghi supremi»113.

PIETRO ABELARDO (+1142) asserisce: «si crede che (Cristo) abbia oggi portato al cielo non solo l'anima ma anche il corpo [della Vergine], onde rimunerare, con la glorificazione dell'anima e della carne, Colei nella quale Egli ... decretò di assumere sia l'anima che la carne»114. E adduce tre prove: una storica (il sepolcro vuoto, come già quello di Cristo), un'altra liturgica (l'orazione «Veneranda») ed una patristica (l'autorità di S. Gregorio di Tours).

Riguardo poi ai dubbi mossi al tempo di S. Girolamo, Abelardo se la cava dicendo: «Poté essere che al tempo di S. Girolamo (un tale mistero) fosse occulto e incerto (nelle fonti della Rivelazione), ma poi, per illustrazione dello Spirito Santo, divenne manifesto» (ibid., 543). Suppone poi anche l'assunzione corporea di S. Giovanni Evangelista, e argomenta «a minori ad malus»[115].

Lo Pseudo UGO DA S. VITTORE, in un discorso, asserisce: «Il settimo (privilegio) è che (Ella) col suo corpo (come crediamo) vive nel cielo»[116]. «Colui infatti che serbò illese, tra le fiamme, le vesti dei tre fanciulli, volle e poté conservare incorrotto il corpo della propria madre»[117]. Dipende, quasi verbalmente, da Abbone di S.

---

113 «Cuius (B. Virginis) corpus postea resuscitatum et in superna gloria creditur collocatum» (Onorio d'Autun, Sigillum B. Mariae, c. VIII, PL 172, 518a).

114 «Nec animam solam, verum etiam corpus ad caelos hodie sustulisse creditur, ut animae pariter et carnis glorificatione eam remuneraret in qua... simul animam et carnem antea susceperat» (Abelardo P., In assumptione beatae Mariae, sermo 26, PL 178, 541).

115 «Cui quidem rei plurimum attestantur sepulcrum vacuum penitus repertum, sicut et antea fuerat dominicum, ut ipsa quoque resurrectionis gloriam et geminam stolam adepta credatur, sicut manifeste festiva huius diei oratio continet his verbis: "In qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit" etc. Cum enim praemissum sit "mortem temporalem", potenter ostenditur id quod subiectum est de vinculis mortis ad mortem illam carnis referendum esse, non ad mortem animae, cuius, vinculis non detineri commune est omnibus electis» (ibid.)

116 «Septimum (privilegium est) quod cum corpore suo (quantum credimus) in caelo vivit» (Miscellanea, Lib. V, tit. 125: De assumptione et decem praeconiis Mariae semper virginis, PL 177, 1209-1222).

117 «Qui enim trium puerorum vestimenta in camino ignis illesa servavit, corpus Matris propriae incorruptum servare et voluit et potuit» (ibid.).

Germano (Cfr. Marocco G., nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino, in «Marianum» 12 [1950] p. 407).

S. BERNARDO DI CHIARAVALLE (+1153) ha ben cinque discorsi sull'Assunzione. Nel primo discorso, parla della «voce» di Maria, del «volto» di Maria, non già in senso metaforico, ma in senso proprio (PL 183, 415ab). Nel quarto discorso, il Dottore Mellifluo asserisce esplicitamente che, con l'Assunzione della Madre del Verbo Incarnato al cielo «la sola natura umana dell'uomo è stata esaltata nella Vergine al disopra degli spiriti immortali»[118]; orbene, la «natura umana» consta di anima e di corpo; conseguentemente, la Vergine venne innalzata «al disopra degli spiriti immortali», in anima e corpo.

S. AMEDEO DI LOSANNA (+1159) asserisce chiaramente che la Vergine, in cielo, «dopo aver assunto di nuovo la sostanza della sua carne (poiché non si può credere che il suo corpo abbia visto la corruzione) e vestita di doppia stola (l'anima e il corpo), contempla tanto più ardentemente quanto più chiaramente di tutti gli altri Santi il Dio-Uomo nella sua duplice natura, con gli occhi dell'anima e con quelli del corpo»[119]. Degna di rilievo l'enunciazione del principio: «Come in Eva tutti muoiono, così in Maria tutti vengono vivificati»[120].

GIOVANNI BELETH (+1165), di Parigi, asserisce: «crediamo piamente che Essa (la Vergine) sia stata assunta integralmente, prima però con l'anima e poi col corpo»121. Esclude però la «certez-

---

118 «Tempus loquendi est omni carni cum assumitur incarnati Verbi Mater in caelum; nec cessare debet a laudibus humana mortalitas cum hominis sola natura supra immortales spiritus exaltatur in Virgine ...» (S. Bernardo, In Assumpt. B. Virginis Mariae, sermo 4, n. 1, PL 183, 425).

119 «Ibi (in caelo), resumpta carnis substantia (neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem) et duplici stola induta, Deum et hominem in utraque natura, quanto ceteris darius, tanto ardentius universis, mentis et carnis oculis contemplatur» (S. Amedeo di Losanna, De B. Virginis ohiru, assumptione in caelum, exaltatione ad Filii dexteram, homil. 7, PL 188, 1342a).

120 «Sicut enim in Eva omnes moriuntur, ita et in Maria omnes vivificabuntur. Et sicut Evae scelere fic mundi damnatio (Gen. 3), ita fide Mariae facta est orbis reparatio» (ibid., PL 188, 1338).

121 «Pie tamen credimus ipsam integre fuisse assumptam, sed prius anima ac deinde corpore» (Giovanni Beleth, Rationale divinorum officiorum, c. 146: De assumptione beatae virginis Mariae, PL 202, 148).

za»122. Si tratta perciò di una «pia credenza».

Riferisce quindi la visione di S. Elisabetta di Schonau (1129- 1165), allora «ancora in vita», secondo la quale l'assunzione del corpo (risuscitato) sarebbe avvenuta circa 40 giorni dopo l'assunzione dell'anima. «Su ciò - dice il Beleth - Ella compose un certo opuscolo, il quale però non è stato approvato dalla Chiesa Romana» (ibid.).

Un MONACO DI MARMOUTIER O.S.B. (della seconda metà del sec. XII), in un discorso sull'Assunzione, dichiara che «è molto più verosimile e più probabile che la Vergine sia stata assunta tutta, con l'anima e col corpo, perché il corpo di Lei non si trova sulla terra»123. Tanto più che il Signore «ha rivelato molti corpi dei suoi santi, a loro onore e a salvezza degli uomini; con maggiore ragione» avrebbe dovuto rivelare il corpo di sua madre, «affinché tutto il mondo corresse a vederlo, a venerarlo, a baciarlo e per mezzo di esso ricevesse ciò che desidera» (ibid.).

Un altro ANONIMO INGLESE O.S.B., della seconda metà del sec. XII, dopo aver riferito il testo favorevole dello pseudo-Agostino, riferisce quello, che «sembra contrario», dello pseudo-Girolamo e fa questo rilievo: «Girolamo né afferma né nega che in Maria si sia verificata la risurrezione del corpo, perché non vi è un'autorità che l'appoggi: Agostino non solo non nega, ma crede e afferma, perché non vi è autorità che vi si opponga»124. E conclude, non senza una

---

122 «... beatam Mariam quod ad animam eius attinet, assumptam fuisse, certo novimus; an vero corpus illius postea etiam assumptum fuerit, profecto incertum est» (ibid.).

123 «Multum tamen verisimilius videtur atque probabilius quod tota simul et corpore et anima assumpta sit quia corpus eius in terra non invenitur» (Sermo VI, in Ass. B.M., presso Barré H., art. cit. p. 36).

124 «Beatus Augustinus, in quodam sermone de hac gloriosa Dei genitricis assumptione pronuntiat dicens: "... thalamum Dei et tabernaculum Christi dignum est caelos servare quam terra. Tantam integritatem incorruptibilitas, non putredinis ulla resolutio sequitur ...". Beatus Jeronymus aliter sentire videtur ... Jeronymus non negat nec affirmat in Maria completam esse corporis resurrectionem, quia non occurrit guae ad hoc suffragetur auctoritas. Augustinus non solum non negat sed credit et affirmat, quia non occurrit guae refragetur auctoritas» (Presso Barré H., art. cit., p. 37).

125 «Qui ergo formidulosus et scrupulosus est ad beatae Virginis sepulcrum sedeat, vacuumque lapidem amplectatur et deosculetur. Qui non ardentioris sunt stu-

punta di sarcasmo pei negatori: «Chi è dunque timoroso e scrupoloso, si sieda presso il sepolcro della beata Vergine, abbracci e baci il marmo vuoto. Coloro invece che non sono eccessivamente esigenti, prendano le penne dell'aquila e volino a contemplare quell'insigne vaso della divinità, ossia, il verginale corpo glorificato nei cieli»125.

GEROCHIO DI REICHERSBERG (1093-1169), al suo tempo «scoprì» un racconto anonimo sul «transito della beatissima Vergine Maria» in anima e corpo alla gloria del cielo, sotto il nome di Cosma. Egli vide in esso l'espressione della tradizione dell'Oriente, e se ne servì per promuovere una tale credenza in Occidente, disorientato dall'autorità dello pseudo-Girolamo (ritenuto per vero fino al secolo XVI). Le religiose di cui aveva cura, avevano chiesto a Gerochio una lettura spirituale. Gerochio aveva loro dato a leggere il suddetto racconto del «transito» della Vergine «privatamente», non già «in pubblico» («non in ecclesiastico conventu sed seorsum»), da lui trascritto. In seguito però le suddette religiose chiesero il permesso di leggere un tale racconto anche in pubblico («in Ecclesia legendum»). Gerochio acconsente; consapevole però dell'importanza della sua decisione, sentì la necessità di giustificarsi, o meglio, di giustificare il racconto di cui permetteva in pubb1ico la lettura, poiché parecchi pensavano che un tale racconto non fosse altro che l'apocrifo condannato da Girolamo. Ma il racconto condannato da Girolamo - dice Gerochio - non è questo, bensì un altro, poiché il racconto contiene «testimonianze sicure di autori non meno sicuri» («certa certis testibus comprobam») i quali esaltano degnamente la singolare grandezza di Maria. Un tale racconto, inoltre, ha in suo favore «l'autorità della ragione, nel senso che il contenuto è degno della gloria di Maria». Le religiose perciò possono leggere tranquillamente, come l'hanno desiderato, un tale racconto. Queste notizie si trovano nella Lettera permessa da Gerochio al racconto anonimo del «transito della Vergine», Lettera che, a volte è stata attribuita a Gerochio sotto il titolo di Libellus de Assumptione (Cfr. Wenger A., L'Assomption ..., p. 337-340. Vedi anche - Marocco G., art. cit., p. 423-425).

---

dii assumant pennas ut aquile, et ascendant ad intuendum illud insigne vas divinitatis virgineum corpus dico glorificatum in caelis» (ibid.).

AELREDO DI RIELVAUX (+1166) stabilisce così il suo atteggiamento dinanzi all'Assunzione corporea: «Non oso affermare (che «la Madre di Dio prima lasciò la sua carne, e poi risuscitò

nella sua stessa carne») perché non ho argomenti con cui possa convincere chi si opponesse; però oso opinare così»126.

ODONE DI MORIMOND S. O. Cist. (+verso il 1170), ammette la «celeste risurrezione» di Maria127.

RICCARDO DI S. VITTORE (+1173), rivolto alla Vergine, esclama: «vere resurrexisti», ed intima il silenzio ai «Giudei ed ai Sadducei»128.

NICOLA DI CHIARAVALLE (+1176 c.) asserisce che la Vergine si trova in cielo «col corpo sempre immacolato»129.

SERLONE ABATE DI SAVIGNY, S. O. Cist. (+1178), commentando quel versetto del Cantico dei Cantici: «Veni de Libano, veni, veni coronaberis» (Cant, 4, 8), rileva che il «vieni» vien ripetuto tre volte, perché «in tre volte dobbiamo andare a Dio»: la prima volta allorché l'anima è unita al corpo, «con l'azione e con l'amore»; la seconda volta allorché l'anima si separa dal corpo «per riposare sotto l'altare di Dio»; la terza volta allorché l'anima riassumerà il corpo, «allorché verrà saziato nella manifestazione della gloria suprema ... Così la beata Maria, chiamata dallo Sposo superno, è stata assunta al talamo etereo, e dopo di Essa dev'essere assun-

---

126 «Si auderem, dicerem beatissimam Dei Genitricem Mariam carnem primo reliquisse, deinde in ipsa carne in aeternam vita resurrexisse. Sed Iicet haec non audeam aflirmare, quia non habeo unde passim, si quis resistat, convincere, audeo tamen opinare ...» (Aelredo di Rielvaux, In Assumptione B. Mariae, sermo 18, PL 195, 315).

121 Odone di Morimond, Sermo IV in As.s, presso Barré H., art. cit., p. 39. 12s «Ave Maria, gratia plena, tecum sit Deus. Corruptionis nescia, quam somniat iudaeus; tabescat in fallacia seductor sudducaeus: nam vere resurrexisti» (Riccardo da S. Vittore, Explicatio in Cantica Canticorum, c. 42: De assumptione Mariae et eius laudibus, PL 196, 523-524; Cfr. Dreves (edizione più corretta), Analecta Hymnica medii aevi. Liturgische Prosen. Leipzig. 1890, t. IX, n. 72).

129 Tota conglomeratur angelorum frequentia, ut videat reginam sedentem a dextris Domini virtutum, in vestitu deaurato (Ps. 44, 10), in corpore semper immaculato ...» (Nicola da Chiaravalle, In assumptione beatissimae Mariae Virginis, PL 144, 717; cfr. Ad opera S. Petti Damiani prolegomena, PL 144, 11-12).

ta la Chiesa: Maria precede, la Chiesa la segue» 130. Quei tre «vieni» applicati a Maria SS., la quale, appunto per questo, ha «preceduto» la Chiesa, non lasciano alcun dubbio sull'anticipata risurrezione di Lei.

PIETRO COMESTOR (+1179), in un discorso sull'Assunzione, che probabilmente gli appartiene, asserisce che «la B. Vergine ha raggiunto e la beatitudine dell'anima e la glorificazione del corpo»; e «perché nessuno dubiti di ciò», adduce la «autorità», ossia, testi presi dalla liturgia (l'orazione: «Veneranda ...»), dalla S. Scrittura («Quae est ista guae ascendit ...» Cant. 6, 9;), l'immunità dalla maledizione della riduzione in cenere e le ragioni teologiche (identità originaria della carne di Gesù e di Maria)131.

GUALTIERO DI S. VITTORE (+1181) asserisce che, a causa della «pienezza della grazia», «dopo l'assunzione della santissima anima, anche il santissimo corpo, rimanendo nel sepolcro, intatto dalla corruzione, come lo era stato dal peccato, conforme alla chiarezza di quel corpo che Iddio aveva preso da esso, venne elevato al cielo»132.

GOFFREDO d'AUXERRE S. O. Cist., Abate di Chiaravalle (dopo il 1176), commentando le parole del Cantico dei Cantici: «Sei tutta bella, o amica mia»; asserisce che se «in modo verissimo viene predicata tutta bella, perché non si deve credere tutta assunta? ... In che

---

130 «Ter dicit "Veni", quia tribus vicibus venire debemus ad Deum, venit quidem anima quamdiu est in corpore, operatione et dilectione; venit exuta a corpore, ut sub altare Dei foveatur in requie; venit tandem resumpto corpore, cum satiabitur in manifestatione supernae gloriae... Sic beata Maria a superno Sponso vocata, ad aethereum thalamum est assumpta, et post eam Ecclesìa assumenda est. Illa praecedir, haec sequitur» (Serlone Abate, Sermones sacri: in assumptione beatae Mariae, sermo 1 (Biblioteca cisterciensis, VI, Bonofonte 1660, p. 115).

131 «Rodie autem beata Virgo et animae beatitudinem et glorificationem corporis est adepta, quod ne cui veniat in dubium, auctoritatibus astruamus ...» (Pietro Comestor, In festo Assumptionis beatae Mariae et de laudibus eius, sermo 1, PL 171, 630, sotto il nome di Ildeberto di Tours). Pietro Comestor ha espresso la risurrezione della Vergine anche in un altro discorso (cfr. Barré H., art. cit., p. 49-50).

132 «Ex hac quoque plenitudine angelo revelante, ut legitur, post assumptionern sanctissimae animae, et sanctissimum corpus, ut a peccato ita a corruptione intactum manens in sepulcro iam claritati illius corporis quod de ipso Deus sumpsit, in caelum 1evavit» (Gualtiero di S. Vittore, Excerpta ex 1ibris contra IV Labyrinthos Franciae, L. III, PL 199, 1155-1156).

modo avrebbe abbandonato sulla terra quel corpo materno Colui che fin dall'inizio diede il precetto di onorare la madre? Io - dice - non oserei dire che la stessa anima sia stata più santa del suo corpo, nel suo genere»133. Si domanda, inoltre: «In che modo si può credere che abbia veduto la corruzione della dissoluzione quella carne che nel parto ebbe il privilegio della verginità?»134.

ALESSANDRO PAPA III (1159-1181), in una istruzione sulla fede cattolica al Sultano di Jconio, asserisce che Maria «ha concepito senza offesa al pudore, ha partorito senza dolore e partì dalla terra, senza corruzione, per provare, secondo la parola dell'Angelo, anzi, di Dio per mezzo dell'Angelo, che era piena, non già semipiena di grazia; e Dio, suo Figlio, adempisse fedelmente l'antico comando da Lui dato, vale a dire, quello di prevenire, nell'onore, il padre e la madre, e la verginale carne di Cristo, che era stata presa dalla carne della vergine madre, non fosse diversa da tutto il resto»135. Non sembra verosimile che il Papa abbia voluto limitarsi ad asserire la sola «incorruzione» del corpo della Vergine: sarebbe un'interpretazione anacronistica. L'espressione stessa «partì dalla terra senza corruzione», nel suo senso ovvio, significa che non rimase nella tomba, sia pure incorrotta.

WACE (+1180 circa) poeta anglo normanno, in un poemetto sull'assunzione (attribuitogli da alcuni), esalta l'assunzione corporea della Vergine136.

---

133 «Ceterumque tota pulchra verissime praedicatur, cur non tota assumpta credatur? quomodo corpus illud maternum in terra deseruisse credendus est, qui de matte honoranda ab inicio legem dedit? ... ego quidem non facile dixerim vel ipsam Marie animam eius corpore in suo fuisse genere sanctiorem» (Goffredo d'Auxerre, Serm. sull'Ass., presso Barré H., art. cit., p. 40).

134 «Quomodo illa caro vidisse credenda est corruptionem dissolutionis, quae in conceptu et partu privilegium retinuit integritatis?» (ibid., p. 41).

135 «(Maria) concepir nempe sine pudore, peperit sine dolore et hinc migravit sine corruptione, iuxta verbum Angeli, immo Dei per Angelum, ut plena, non semiplena gratiae esse probaretur; et Deus filius eius, antiquum quod pridem docuit mandatum, fideliter adimpleret, videlicet patrem et matrem honore praeveniret; et ne caro Christi virginea, quae de carne matris virginis assurnpta fuerat, n tota discreparet» (Alessandro III, Instructio fidei catholicae ad Soldanum Iconii missa: tra le opere di Pietro di Blois, PL 207, 1077). È da notare però che nei Regesta Pontificum Romanorum di Jaffé (+. II, ed. II, Lipsia 1888) non si trova in alcun modo l'inizio di questa lettera. Non è quindi certa l'attribuzione di questa lettera ad Alessandro III.

136 «... Li cors qui fu la enterrez - An fu cel jor tot droit portez - Ou ciel

Anche il poeta ERMANNO DI VALENCIENNE, in un suo poemetto sull'assunzione, scritto dopo la morte di Enrico II d'Inghilterra (+1189), narra la risurrezione di Maria: dopo aver detto che fu seppellita nella valle di Giosafat, asserisce: «Ne remisr pas en terre: en cel(e) est porté(e), - La set od ses angeles, reine est apelée». (Cfr. Meyer P., Manuscrits français de Cambridge, in «Romania» 15 [1886] p. 308-309: presso Marocco G., art. cit., p. 430).

EKBERTO DI SCHONAU O.S.B. (+1184) ammette l'Assunzione di Maria «in anima e corpo» (In Assumptione dominae nostrae, Ed. Roth F. W. E., Die Visionen der Hl. Elisabeth, und die Schriften der Aebte Ekbert und Emencho van Schonau, Bri.inn 1884, p. 328).

FILIPPO DI HARVENGT (+1187) S. O. Cist., Abate di Buona Speranza, asserisce: «la Madre è col Figlio non solo con lo spirito ..., ma anche col corpo: cosa che non sembra impossibile» a causa di «plausibili argomenti»137. Segue lo pseudo-Agostino, di cui fa espressamente il nome.

GOFFREDO DA VITERBO (+1191), Cappellano e notaio di Corrado III, di Federico I e di Enrico VI, nel suo «Pantheon sive Memoria saeculorum», canta l'assunzione corporea della Vergine138.

GOFFREDO DE BRETEUIL DA s. VITTORE (+1194), in un discorso sull'Assunzione, «crede» che la Vergine sia stata assunta «piuttosto col corpo» (anziché senza corpo), affinché «quel corpo santissimo in cui fu personalmente nascosto Dio, e che mai corruppe quel-

---

laissus, ce fu droiture - Qui avoit esté sanz luxure - Illuc fu l’arme ou cors mise. - Et ou ciel a grant joie assise» (Wace, Trépassement Notre Dame», presso Meyer P., Notice du ms de l'Arsenal 5201, in «Romania» 25 (1896) p. 554; presso Marocco G., Art. cit., p. 429).

137 «Est igitur Mater cum Filio non solum spiritu, de quo vel tenuis dubitatio non habetur, sed etiam corpore, quod nimirum incredibile, quia etsi hoc Scriptura canonica non clamat evidentibus documentis, ad hoc autem pia fides adducitur verisimilibus argumentis ...» (Filippo di Harvengt, Commentaria in «Cantica Canticorum», L VI, c. 50, PL 203, 488).

138«Spiritus et corpus (Mariae) transit ante Deum, Corporis ipsius terrae pars nulla remansit». (Cfr. Pistorius Joh., in «Germanicorum Scriptorum qui rerum a Germanis per multas aetates gestarum historias vel annales posteris reliquerunt, Hanoviae, 613, t. II, col. 338); presso Marocco G., art. cit., p. 428).

la castissima anima», non venisse lasciato «in preda alla corruzione». «Che se qualcuno - aggiunge - ha difficoltà a credere con me una tale cosa, mi mostri sulla terra le reliquie del suo corpo ed io mi piegherò alla sua opinione; ma se non potrà mostrarmele (nessuna chiesa, infatti, come credo, in terra, ha mai presunto gloriarsi delle reliquie del corpo della beata Vergine, massimamente poi perché il sepolcro di Lei è vuoto), sarà giusto che egli si pieghi alla mia opinione... Si creda, piamente, dico, che Ella sia stata assunta col corpo, poiché la scrittura, quantunque apocrifa, così ci informa intorno al suo transito ...»139.

Goffredo da S. Vittore è il primo, per quanto si sappia, tra gli scrittori medioevali d'Occidente, ad appellare all'autorità degli apocrifi assunzionistici, preludendo così all'apologia organizzata che, dei medesimi (quanto alla sostanza), faranno poi alcuni scrittori del secolo XIII (Cfr. Piana C. O.F.M., Assumptio B. M. Virginis apud scriptores saeculi XIII, Sibenici - Romae 1944, p. 44 e p. 63-66).

GARNERIO DI ROCHEFORT (+1199), Vescovo, asserisce che la Vergine «è certamente tutta bella perché è stata glorificata con l'anima e col corpo, e così è piena di beatitudine. Non sarebbe infatti piena di grazia se non fosse piena di beatitudine ... La piena beatitudine si ha allorché all'uomo, pel suo merito, verrà resa la doppia stola e verrà glorificato con l'anima insieme e col corpo140.

Un ANONIMO (forse ILDUINO, Cancelliere di Parigi nel 1178-1190) rileva che il racconto del «Transito» della Vergine e il suo

---

139 «Credo tamen potius quia in corpore (assumpta sit), ne corpus illud sanetissimum, in quo Deus personaliter latuit, quod castissimam illam animam sui vegetatricem nunquam corrupit vel ipsa eius vegetatrix anima vel ipse Deus non equouice (?) corruptioni reliquerit. Quod si quis mecum credere renuit, ostendat mihi in tetris reliquias corporis eius et accedam ego opinioni eius. Quae si ostendere non potuerit (nulla enim, ut arbitrar, ecclesia in terris de reliquiis corporis beatae Virginis unquam gloriati praesumpsit, maxime cum sepulcrum eius vacuum sit) aequum erit ut ipse meae opinioni credulus assit (?) ... Pie, inquam, credatur assumpta cum corpore, nam et scriptura, licet apocrypha, de transitu eius ita invenitur tradere ...” (cfr. Marocco G., art. cit., p. 433-434).

14o «Certe tota pulchra est (Maria) quia corpore et anima glorificata est: sicut gratia plena, ita beatitudine plena. Nec enim gratia esset plena, si non esset beatitudine plena... Esset forte beatitudo eius vera et certa, sed non plena, quia tunc erit beatitudo plena, quando pro merito reddetur homini duplex stola et glorificabitur corpore simul et anima» (Garnerio di Rochefort, sermo 33, in Natività tate beatae Virginis Mariae, PL 205, 777-778).

seppellimento, per opera degli Apostoli, è «apocrifo»; «però contiene cose vere»141. È da rilevare la valorizzazione degli apocrifi. E continua: «Si noti dunque nella Vergine, dopo la sua morte, la non dilazionata risurrezione della carne»142. «Se infatti nella seconda venuta (di Cristo) coloro che saranno trovati vivi moriranno subito per essere rapiti da Cristo per aria, e senza che il loro corpo si riduca in cenere, verranno subito trasformati, ... perché non si crederà che ciò si sia verificato in modo unico per la Madre? ...»143. Dice che «è cosa pia così credere, perché l'autorità l'insinua, non costringe»144.

PIETRO DI BLOIS (+1200) «crede» che Cristo «preservò illeso da ogni mortalità e corruzione quel corpo in cui si degnò abitare la pienezza della divinità»145. «Sembrava a Cristo di non essere asceso tutto al cielo fino a che non ebbe tratto a Sé Colei dalla cui carne e sangue Egli aveva tratto il suo corpo»146.

PIETRO DA CAPUA (+1242), nella sua «Summa Theologica» (la quale risale al 1201-1202), scrive: «Crediamo che (la B. Vergine) sia stata assunta totalmente, prima però con l'anima, e poi col corpo»147.

---

141 «... etsi vera contineat, intelligitur apocrypha esse» (In Ass., presso Barré H., art. cit., Dossier complementaire, p. 51).

142 «Notetur ergo in virgine post exitum eius indilata carnis resurrectio» (ibid.).

143 «Si enim in secundo adventu qui vivi inveniuntur rapiendi Christo in aera subito morientur, et sine corporis incineratione, subito immutabuntur, si ergo multis et in multis ut cum dicitur hoc futurum est, quare non credatur unice matri, sine corporis incineratione, indilatam contulisse resurrectionem ...» (ibid.).

144 «Pium est sic credere, quia auctoritas suadet, non coercet» (ibid., p. 52).

145 «Credo ... ipse corpus Virginis, in quo per ipsum (Christum) plenitudo deitatis habitare dignata est, servavit ab omni mortalitate et corruptione illaesum» (Pietro di Blois, Sermo 33, In assumptione beatae Mariae, PL 207, 662).

146 «Videbatur Christo quod non totus ascendisset in caelum, donec illam ad se traxisset de cuius carne et sanguine traxerat corpus suum» (ibid.).

147 «Credimus tamen pie assumptam totaliter, sed prius animam, deinde corpus» (cfr. Marocco G., art. cit., p. 435). Riferisce inoltre che una «donna religiosissima», chiamata Elisabetta di Schonau, tuttora vivente e dimorante nella Sassonia», «asserisce di aver saputo per rivelazione che il corpo fu assunto 40 giorni dopo l'assunzione dell'anima. La suddetta avrebbe anche composto un trattato (sull'Assunzione), ma questo trattato «non è stato autenticato della Chiesa Romana». (ibid.). È da rilevare che la testimonianza di Pietro da Capua dipende tutta, quasi «ad verbum», da quella di Giovanni Beleth (+1165) nel Rationale divinorum officiorum, c. 146: De assumptione beatae Mariae virginis, PL 202, 148). Pietro Ja

S. MARTINO DI LÉON (+1203) asserisce che la Vergine, mortificando, durante la sua vita terrena, il suo corpo, preparò quasi «la mirra» che l'avrebbe «conservato immune, dopo la morte, dall'eterna corruzione», e che, «abbandonate le tenebre della corruzione, Maria, nella sua ascesa (al cielo), risplendette per la novità della incorruzione e della perpetua immortalita»148.

ASSAL0NNE DI SPRINGKIRCHBACH, si rivolge questa domanda: «La dirò esaltata col corpo o senza di esso?» E risponde: «col corpo». E arriva ad asserire che, anche se in ciò errasse (evidentemente, per un'ipotesi praticamente assurda), «Io stesso errore gli sarebbe gratissimo»149. E prova ciò con ragioni teologiche e con la fede della «Chiesa universale» espressa nell'orazione «Veneranda» ...

Tra le ragioni teologiche, Assalonne insiste particolarmente sul precetto dato da Dio: «Onora tuo padre e tua madre» più degli altri. Orbene, se la Vergine non fosse stata assunta anche col corpo, sembrerebbe che il Figlio di Dio non abbia osservato tale precetto: avrebbe infatti negato sulla terra al corpo sacrosanto della Madre quel culto che Egli volle venisse prestato, sulla terra, alle reliquie (ai corpi) di qualsiasi martire e confessore150. E conclude asserendo che la Vergine, «vinta la morte, ascese (al cielo) col corpo glorificato»151.

Capua ricopia materialmente la sua fonte (ossia, il Beleth), come appare dall'inciso: «adhuc vivens et manens in partibus Saxoniae». È noto infatti che quando Pietro componeva la sua «Summa», Elisabetta di Schonau era già morta da parecchi anni.

148 «Haec igitur gloriosissima Virgo dum carnem suam a putredine vitiorum mortificabat ..., morituro corpori quasi myrram adhibebat, et ut post mortem ab aeterna corruptione sanum permaneret, summopere satagebat... Maria relictis tenebris corruptionis, in suo ascensu rutilabat novitate incorruptionis ac perpetuae immortalitatis» (S. Martino di Léon, In assumptione sanctae Mariae, sermo 3, PL 209, 23).

149 «Cum corpore dicam exaltatam, an sine ilio? Vere dicam cum corpore, quoniam etsi hac parte erravero, ipse error est mihi gratissimus, qui fonti pietatis Matri misericordiae incumbit excusandus» (Assalonne di Springkirschbach, In assumptione gloriosae virginis Mariae, sermo 44, PL 211, 255).

150 «Secundum eos qui aestimant eam non migrasse cum corpore, ipse suo praecipuo praecepto [«honora pattern et matrem»] videtur obviasse, qui maiorem honorem voluit in terris exhiberi reliquiis martyris quam sacrosancto corpori suae Matris» (ibid.).

151 «Consequitur quod devicta morte, cum corpore glorificata ascenderit» (ibid., col. 256).

PIETRO DI POITIER (+1205), Cancelliere dell'Università di Parigi, asserisce che Cristo ha distrutto la morte temporale «in spe» ed «in re»: «in spe» l'ha distrutta in «tutti»; «in re» invece l'ha distrutta «in Sé stesso e nella Madre sua», poiché «crediamo che Ella, glorificata nella carne, è salita nei cieli»152.

SICARDO DI CREMONA (+1210) asserisce che «il transito della beata Vergine, viene appellato, per antonomasia, assunzione, perché prima Ella è stata assunta con l'anima e poi, come piamente si crede, è stata assunta col corpo»153.

UGUCCIONE (+1210), dopo aver rilevato che «assumptio» è lo stesso che «ad caelum sumptio», ripete, quasi verbalmente, le parole di Sicardo di Cremona154.

ELINANDO DI FROID MONT (+1212), S. O. Cist., asserisce che «la morte, la necessità di morire, e la infermità della corruzione è stata assorbita nella risurrezione di Maria Vergine e nella sua assunzione»155.

OGERIO DI LUCEDIO (1136-1214) S. O. Cist., riferisce che molti angeli rimasero dinanzi al sepolcro della Vergine, venerando il corpo di Lei, «fino alla risurrezione del medesimo, la quale, come il nostro desiderio brama, avvenne il terzo giorno, allorché la Vergine beata, risorgendo, regna ormai immortale»156.

---

152 «Christus destruxit mortem temporalem in spe in omnibus et in re, ut in se, qui ex mortuis resurgens iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur (Rom. 6, 9), et in beata Virgine, quam in carne glorificatam credimus in caelos ascendisse» (Pietro di Poitier, Sententiarum libri quinque, P. 4, c. 19, PL 211, 1207).

153 «Transitus beatae Virginis antonomastice assumptio nominatur, guae prius est assumpta in anima et postmodurn, sicut pie creditur, assumpta in corpore» (Sicardo di Cremona, Mitrale sive de officiis ecclesiasticis summa, L. IX, c. 40: De Assumptione sanctae Mariae, PL 213, 420).

154 Uguccione, Summa ad Decretum Gratiani, ad cap. 1, D. III De Consecr. (Bibl. vatic. cod. vat, lat. 916 fol. 246ra; presso Balić C., Testimonia de Assumptione ..., t. I, p. 218, n. 168).

155 «Mors et moriendi necessitas et corruptionis infirmitas absorpra est in resurrectione Mariae virginis, et in eius assumptione» (Elinando di Froidmont, In assumptione beatae Mariae, sermo 2, PL 212, 652).

156 «multi angeli venerantes (corpus B. Virginis) usque ad resurrectionem, quae ut desiderium nostrum affectar, fuit tercia die, quando Virgo beata, resurgens a

ADAMO DI SCOZIA «opina» che il corpo della Vergine sia «in cielo», «perché - dice - per servirmi delle parole del grande ed egregio Agostino (lo pseudo-Agostino, l'assertore dell'assunzione corporea, non già l'agnostico), il cielo era più degno della terra di conservare un così prezioso tesoro»157. «Diciamo - ciò precisa - opinando, non precipitosamente sentenziando»158. E dichiara che «le singolari prerogative» della Vergine ci inducono a credere ciò, fino a che «non si sia raggiunta una piena certezza» e fino a che l'autorità della Chiesa non si sia pronunziata. «Non sappiamo che sia falso - asserisce - ciò che teniamo quasi per vero»159 riguardo a quella «preziosissima gemma».

Al secolo XII risalgono anche tre discorsi anonimi nei quali si afferma l'Assunzione corporea della Vergine160.

Un manoscritto di Chiaravalle (Troyes 1916, sec. XII-XIII) espone le «ragioni per provare che la B. Vergine Maria fu assunta col corpo» (cfr. Barré, art. cit., p. 103).

Un altro manoscritto (Bodl. Kenelm Digby 23, sec. XII), espone le «ragioni per provare che l'Assunzione dev'essere creduta» (ibid.).

12. SECOLO XIII

La «pia fede» nell'Assunzione corporea si conserva e cresce divenendo comune, non ostante alcune leggere incertezze, fra i teologi e tra i fedeli.

---

mortuis ram immortalis regnat» (Ogerio di Lucedio, Tractatus in laudibus S. Dei Genitricis, dr. Adriani J. B., Beati Oglerii de Triclino ... opera quae supersunt, Augustae Taurinorum, 1873, p. 95-96. Questo testo è ignorato dal P. Balić, op. cit., p. 204.

157 «Sed ubi modo sit (corpus Virginis), quid opinando dicemus, cum illud in terra nusquam esse sciamus (?). Utique quod in caelo. Quia, ut verbis utar magni et egregii doctoris Augustini, tam preciosum thesaurum dignius est caelum servare quam terra» (cfr. Marcocco G., art. cit., p. 439).

158 «Haec opinando dicimus, non sententiam praecipitamus» (ibid.).

159 «Haec nos cogit singularis tuae praerogativae consideratio sentire de corpore tuo, quousque nos influat auctoritas super hoc ... Sic nobis videtur pium opinari, donec plenae certitudinis jubar possimus intueri». «Quod quasi pro vero habemus, falsum esse nescimus» (ibid.).

160 1) Serm. 62, De annuntiatione: «Exaltata est super choros Angelorum ... anima et corpore glorificata in caelo». (cfr. Barré H., La croyance à l'Assomption

In Oriente

L'Assunzione corporea viene espressa da Niceforo Blemmides, da Niceforo Callisto, dal Sinassario Armeno di Ter Israel, e dai nestoriani Giorgio Warda e Salomone di Bassora.

NICEFORO BLEMMIDES (+1272), nel suo panegirico su S. Giovanni Evangelista (tuttora inedito), afferma che «Cristo ha accettato volontariamente e la morte e il seppellimento; Egli ha scosso la corruzione e, rivestendo l'abito dell'incorruttibilità, è risorto col corpo ch'Egli aveva preso, e poi è salito al cielo. Egli ha onorato con gli stessi privilegi, prima di qualsiasi altro, Colei che l'ha generato e Colui (S. Giovanni) che Egli ha giudicato degno della sua amicizia» (presso Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 327).

Un altro assertore dell'Assunzione corporea è NICEFORO CALLISTO XANTOPULOS (della fine del sec. XII e dell'inizio del secolo XIII). Scrive: «Che il divino tabernacolo della Madre di Dio (cioè, il suo corpo) dovesse risorgere, l'ha predetto il profeta David dicendo: Alzati, o Signore, tu e l'arca della tua santità (Ps.131,8)». (Hist. Ecc!es., L. II, c. 21, PG 145, 816). Vi è però una frase che, secondo il P. Jugie, favorirebbe la «doppia assunzione», per cui il pensiero di questo storico sarebbe stato «fluttuante tra le due concezioni» (op. cit., p. 351). L'espressione compromettente sarebbe questa: «(Cristo) onorò il corpo di Lei (Maria) anche prima della risurrezione comune, con l'incorruttibilità, e lo trasportò, pel ministero dei suoi angeli, negli spazi luminosi ed incorruttibili delle celesti mansioni» (Hist. Eccles., L. XV, c. 24, PG 147, 45a). Di quale incorruttibilità si tratta?... Dell'Incorruttibilità del corpo separato dall'anima (come pretende P. Jugie) o dell'incorruttibilità derivante al corpo dalla risurrezione, ossia, dalla sua riunione con l'anima? ... Basta continuare a leggere il testo di Niceforo per convincersi che si tratta della incorruttibilità intesa nel secondo senso. Dice infatti che Gesù ha concesso «a sua Madre il privilegio di non risuscitare nello

---

en Occident de 750 à 1150 environ, in «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar., 7 (1949] p, 101); 2) Serm. 71, In lesto Assumptionis: «(Benedicta) anima tua sanctissima dmul unita cum corpore» (ibid.); 3) cfr. Marocco G., art. cit., p. 448-449.

stesso tempo (***) degli altri uomini». Non si può quindi parlare di una doppia assunzione161.

Anche nel SINNASSARIO DI TER ISRAEL (dell'inizio del sec. XIII) viene espressa nettamente la fede della Chiesa Armena nell'Assunzione corporea di Maria: «la sua anima - dice - e il suo corpo sono uniti nella vita eterna». (Cfr. Badger P., The Nestorians and theirs Rituals, t. II, London, 1852, p. 54-56).

GIORGIO WARDA (il massimo poeta mariano dei Nestoriani, della prima metà del sec. XIII), in un inno (inserito nel Breviario Nestoriano) dice che «Essa (cioè, la Vergine, non già il solo corpo o la sola anima) fu portata in alto, fra le nubi, e fu esaltata dagli spiriti celesti» (Cfr. Bayan G., Le synaxaire arménien de Ter Israel (texte arménien et traduction française) avec le concours du Prince Max de Saxe, in PO, t. V, p. 385.

Il vescovo Nestoriano SALOMONE DI BASSORA (del secolo XIII), asserisce che la Vergine «non fu seppellita nella terra, ma gli angeli la portarono in paradiso» (Cfr. Assemani I., S., Bibliotheca orientalis, III, Romae 1725, p. 318).

In Occidente

Col secolo XIII, la Teologia Scolastica raggiunge il suo meriggio. Anche la dottrina sulla corporea assunzione della Vergine venne discussa e, particolarmente dai nuovi Ordini religiosi,

concordemente insegnata e difesa. Gli «agnostici» (i seguaci dello pseudo-Girolamo) vanno gradatamente scomparendo e lo pseudo-Agostino (quello favorevole all'Assunzione corporea) si impone dovunque, a tutti, col suo metodo teologico e con le sue robuste ragioni, come appare dalle abbondanti e ripetute citazioni. L'atteggiamento agnostico può dirsi completamente superato.

---

161 P. Jugie cerca di evitare una tale conclusione interpretando *** non già «nello stesso tempo», ma «nello stesso modo»! Si parlerebbe quindi, nel testo, non già del tempo, ma del modo della risurrezione! (op. cit., p. 328).

1) Teologi favorevoli all'Assunzione

Hanno insegnato, nel secolo XIII, l'insigne privilegio mariano i seguenti: MAESTRO MARTINO (Somma [composta verso il 1200], presso Barré H., Dossier complémentaire, in Bull. Soc. Franç, Ét mar.», 8 (1950) p. 52-53); PIETRO DI S. VITTORE (Somma Qui parce seminat parce et metet, presso Barré H., I.e., p. 44); ANONIMO (inizio sec. XIII) (ibid., p. 138); DIEGO GARCIA (ibid., p. 53-54); ONORIO III 162; TOMMASO DI CANTIMPRÉ O.P. (De naturis rerum [composto tra il 1228 e il 1240], presso Barré H., l.c., p. 60); GUIDO D'ORCHELLES (Summa [composta tra il 1215 e il 1230], De Assumptione (ed. V. L. Kennedy, in «Mediaeval Studies» 1 [1939] p. 59 e 60, presso Barré H., l.c., p. 54),; S. ANTONIO DA PADOVA 163; GUGLIELMO D'AUXERRE (De Assumptione beatae Virginis, presso Barré H., l.c., p. 54-55),; ANONIMO GIOACHIMITA (Liber contra Lombardum, ed. Ottaviano C., in «Studi e documenti, Reale Accademia d'Italia», n. 3, Roma 1934, p. 81),; GUALTIERO DI COINCY (L'Assunzione, poemetto, Bibl. Naz. di Parigi, ms. 25532: presso Hesbert-Bertaud, l'Assomption ..., I, p. 223-228); GIOVANNI ALGRINO D'ABBEVILLE (Commentarium in Cantica canticorum, L. XII, PL 206, 800-803; vedi anche Marocco G., art. cit., p. 441),; GIOVANNI DI CHIARAVALLE (Rosa Scripturarum, presso Barré, l.c., p. 42-43); PELAGIO IL PICCOLO O.P. (Summa sermonum..., sermo 1, in festiv. Assumpt., presso Balić, Testimonia ..., I, p. 286, n. 213); CESARIO DI HEISTERBACH, S.O. Cist. (+1240) 164; GERARDO DI LIEGI (Sermo in Assumpt., presso Barré H., I.e., p. 41-42); ALBERICO DELLE TRE FONTANE (Chronica Alherici

---

162 Onorio III, due discorsi sulla festa dell'Assunzione, pubblicati in «Bibliotheca Patristica Medii aevi» t. II, coll. 54-56; presso Marocco G., Nuovi documenti sull'Assunzione del medio evo latino, in «Marianum» (1950), p. 440.

163 S. Antonio da Padova, Sermo in Assumpt. S.M.V., tra i Sermones dominicales et in solemnitatibus, ed. Locatelli, Patavii 1895, p. 729-733. Pelbarto di Themeswar (+1504) racconta che una volta, in occasione della festa di S. Girolamo, non volle andare in coro al mattutino perché «stomacato» di quanto aveva scritto sull'assunzione (cfr. Balić, Testimonia de Assumptione, I, p. 232).

164 Cesario di Heisterbach, Dialogus miraculorum, dist. 7, c. 37 (II, Coloniae Bonnae et Bruxellis 1851, p. 45-46). Racconta che il monaco Bertranno non poteva sopportare che si dubitasse dell'Assunzione corporea; e che nella vigilia dell'Assunzione gli apparve la Vergine e l'assicurò che era stata glorificata in anima e corpo, e che era risorta 40 giorni dopo la morte.

555

monachi Trium Fontium a monacho Navi Monasterii interpolata, ad annum 1155, in «Monumenta Germaniae historica, Scriptores, XXIII, p. 843); BARTOLOMEO DA TRENTO (Vita et actus sanctorum, per anni circulum, cap. 96: Assurnptio B.M. Virginis 60 ed. Trombelli I.C., Mariae sanctissimae vita ac gesta, cultusque illi adbibitus, pars. I, diss. 46, Bononiae 1763, p. 351); ALESSANDRO DI HALES, O. Min. (Summa Theologica, III, n. 170, sol. Ad Claras aquas 1946, p. 240ab; n. 174 sol. e ad 2, p. 246b); RODRIGO XIMENES DE RADA (Cfr. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XXII, Venetiis 1778, p. 1074-1075); GUIARDO DI LAON (Rationes mag. Guiard Camer (acensis) quod beata virga assumpta est in corpore, ed. di Piana C., Contributo allo studio della Teologia e della Legenda dell'Assunzione della Vergine nel sec. XIV, in «Studi Francescani» 16 (1944) estratto p. 26-28); TOMMASO GALLUS, S.O. Cist. (+1248 (Comment. in Cant. Cant., ed B. Pez, Thesaurus anecd. nov. 1721, t. II, pars I, col. 573 e 574, presso Barré H., I.e. p. 44-45); GUALTIERO DI PARIGI (Quaestio de corporali assumptione beatae Mariae Virginis, ed. Deneffe, nella Collezione «Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia», Series scholastica, fasc. 9, Monasterii, 1930, p. 11-12); RICCARDO DI S. LORENZO (Mariale seu De laudibus beatae Mariae Virginis libri XII, L. II c. 7: tra le opere di S. Alberto M., Ed. Vivés, t. XXXVI, p. 135); STEFANO DI SALLEY (Mediationes de gaudiis beate et gloriose semper uirginis Marie, ed. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévòts du moyen age latin, Paris 1932, p. 339-358); VINCENZO DI BEAUVAIS, O.P. (Bibliotheca mundi seu Speculum maius, IV Speculum historiale, L. VII, c. 19. Duaci 1624, p. 250a. Laudes Virginis, ed. Basilea 1481, presso Barré H., l.c., p. 61-62); BOMBOLOGNO DA BOLOGNA, O.P. (Comment, in III Sent: cfr. Piana C., La controversia della concezione della Vergine nella Chiesa Bolognese nel Medio Evo, Estr. da «Studi Francescani» XIII [XXXVIII] (1941) p. 80; cfr. Piana op. cit., p. 6-8, 14, 48); INNOCENZO IV (In quinoue libros Decretalium commentaria,L. I, tit. 2. c. 5, Venetiis 1570, p. 3b); CARD. UGO DI S. CARO, O.P. (Postillae super Psalmos, Ps. 44: in Opera omnia, IL Lugduni, 1669, p. 118va) Ps 88. ed. cit .. p. 235rb); GUGLIELMO PERALDO O.P. (Sermones per annum: In Assumptione beatae Mariae virginis, sermo 1; tra l'Opera omnia di Guglielmo d'Auverne, II, Parisiis, 1674, p. 445b); ENRICO DI SEGUSIO Cardinale O-

556

stiense165, ANNIBALDO DEGLI ANNIBALDI166, EUDES DI CHATEAUROUX167, S. BONAVENTURA168, s. TOMMASO DI AQUINO (+1274)169, GIOVANNI DI HOVEDEN170, ODDONE RIGAUD 171, TOMMASO DA PAVIA, O. Min. 172, CORRADO DI SASSONIA, O. Min. 173, S. ALBERTO MAGNO, O.P. 174; lo PSEUDO-ALBERTO M. 175; EUSTACHIO ATREBATENSE, O. Min. 176; BARTOLOMEO DA BOLOGNA, O. Min.177; ENRICO DI GAND178; GUGLIELMO DURANDO179; GIACOMO DA VARAZZE, 0.P.180; GIACOBBE VON MAERLANT181; SERVASANTO DA FAENZA O. Min.182; MATTEO DI ACQUASPARTA, O. Min.183; GOFFREDO DELLE

---

165 In primum Decretalium librum commentaria, tit. 2, c. 50, Venetiis, 1581, p. 8rb).

166 Scriptum super III Sent., d. 3, g. 1, a. 2, sol. 167 Presso Barré H., l. c., p. 9-60.

168 De Assumptione B. V. Mariae, sei sermoni, ed. Ad Claras aquas, 1904, Op. Omnia, IX.

169 Super IV Sent., d. 12, q. 1, a. 3, sol. 3, ed. Parm., VII, p. 661b; Summa Theologica, III, q. 83, a. 5, ad 8, ed. Leon. XIII, p. 282a); q. 27, a. 1., sol., ed. cit., XI, 289a); Expositio salutationis angelicae, ed. Rossi, Placentiae 1931, p. 32-33).

170 Inni «Caro carens» e «Sceptrum caeli»: cfr. Ragey, Hymnarium quotidianum B.V.M., Parigi, 1892, p. 285 e 286; cfr. anche Hesbert-Bertraud, L'Assomption ..., p. 240-242.

171 In II Sent., d. 9, cod. Vat. Lat. 5982 fol. 92vb: presso Balić, Testimonia de Assumptione ..., t. I, p. 238, n. 186.

172 Dictionarium: Florent. Bibl. Iaurent.; plut, XXVIII, sin. 6, fol. 60rb.

173 Speculum beatae Mariae virginis, lect. 2, ed. Ad Claras Aquas, 1904, p. 19-20.

174 In IV Sent., d. 13, a. 14, ad q. 2, ed. Vivés, Op. omnia, t. XXIX, p. 360.

175 Mariale sive quaestiones super evangelium «Missus est», q. 132, ed. Vivés, t. XXXVII, 184-186.

176 Collatio «et erit in novissimis diebus», Parigi, bibl. naz., cod. Iat. 1596, fol. 272rb va: presso Balić, Testimonia de Assumptione ..., p. 242-243, n° 189.

177 Quaestiones de corporali beatae Mariae virginis assumptione, ed. Deneff e A., Coll. opuscula et textus, fasc. 9, Monasterii, 1930). Queste quattro questioni rappresentano una sintesi della teologia assunzionistica del sec. XIII.

178 Quodl. 15, q. 13, Parisiis 1518, p. 586ab.

179 Rationale divinorum officiorum, c. 2, Norimberga, 1494, p. 278.

180 Legenda aurea, vulgo Historia Lombardica dieta, c. 119, ed. Graesse Tb., Vratislaviae, 1890, p. 510-511. Sermones de Sanctis per anni totius circulum: De assumptione Virginis gloriosae, sermones, Venetiis, 1573; Sermones aurei de Maria Virgine Dei Matre, Venetiis, 1590).

181 Strophische Gedichte, Die Clausule van der Bible, trad. francese, in Hesbert-Bertaud, l'Assomption ..., p. 244-245.

182 Sermones de Assumptione B.M.V., in «Supplem. Operum S. Bonaventurae», Tridenti 1774, III, 719-41. Sermones de B. Virgine, tra le Opere di S. Bonaventura, Roma 1596, III, p. 387-92.

183 Sermones de Assumptione B .. MV., Assisi, Bibl. Com. cod. 460, fol. 146v. 261v. cod. 461, fol. 119v, 172v. cod. 682, fol. 208v. 226v. 228v. - Sermo de As-

FONTI184; RICCARDO DI MIDLETON, O. Min.185; GIACOMO DA VITERBO, O.E.S.A. 186; EGIDIO ROMANO O.E.S.A. 187; B. RAIMONDO LULLo 188; REMIGIO GIROLAMI, O.P. 189; AGOSTINO TRIONFI di Ancona, O.E.S.A. 190; ANONIMO DI CHIARAVALLE 191; GIOVANNI DI MICHELE 192; AGOSTINO DA ASCONA, O.E.S.A. 193; GARZO 194; ALDOBRANDINO DA TOSCANELLA 195; MARCHESINO DA REGGIO EMILIA, O. Min. 196, quattro autori anonimi italiani 197, l'inno «Virgo parens» di S. Floriano 198 etc.

---

sumpt. B.M.V. ibid., cod. 682, fol. 135v. - Comment. in lib. II Sent., ibid., col. 132 - Comment. in Psalmos, Bologna, Bibl. com. Archiginnasio cod. A. 980).

184 Quodl. 5, q. 5 concl. ed. de Wulf M. Hoffmans I, Les philosophes belges, III, Louvain 1914 p. 21.

185 In IV Sent., d. 43, a. 4, q. 2, concl., Brixiae, 1591, p. 564.

186 Sermones de Assumptione B.M.V Città del Vaticano, Arch. di S. Pietro, cod. D. 213, col. 9, 242, 373, 476.

187 In III Sent., d. 9, pars. 2, q. 2, a. 4, ad 3, Romae 1623, p. 380.

188 Liber de Benedicta tu in mulieribus, n. 5, in Obres originals del Illumina! Doctor Mestre Ramon Lull, 10, Palma de Mallorca, 1915, p. 349-351.

189 Sermones de Assumptione B.M.V., Firenze, Bibl. Naz. Centr. cod. D. 1, 937; fol. 262vb, 263va, 264ra, 265vb, 266rb, 267ra.

190 Comment. in salutationem et annunciationem angelicam, ed. Rocca A., Roma 1590.

191 De sancta Bernardo de assumptione beatae Virginis, Parigi, Bibl. naz. lat. 15951, fol. 1147r: presso Barré H., I. c., p. 41.

192 Quaestiones de beata Maria Virgine depromptae e commentario in III lib. Sent., q. 51, Bibl. Vat., cod. vat. lat. 1095, fol. 85-86, presso Balić, Testimonia de Assumptione, p. 372-373.

193 Sermo de Asumptione B.M.V., Todi, Bibl. Com., cod. 63, fol. 50v., presso Piana c. op. cit., p. 26-63.

194 Laus de Assumptione B.M.V., presso Liuzzi F., La lauda e i primordi della melodia italiana, Roma 1934, I, p. 265-269.

195 In III Sent., dist. 9, Bologna, Bibl. Univ. cod. 1508: presso Piana C., op. cit., p. 14, 351, 48, 52 s, 91, 109.

196 Serm. «Signum magnum», Todi, Bibl. com. cod. 129; presso Piana C., op. cit., p. 31-36.

197 Sono: 1) Ordo officiorum Senensis Ecclesiae, presso Trombetti J. C., Mariae SS. vita ac gesta cultusque illi adhibitus, Bononiae, 1763, IV, p. 348-9; 2) Laude per l'Assunzione della B.M.V., presso Liuzzi, 7, op. cit. II, p. 137-8; 3) Laude per l'Assunzione della B.M.V., presso Toschi P., L'antico dramma sacro italiano, Firenze, 1926, I, p. 256-66; 4) Lauda dei Servi, presso Albarelli G., O.S.M., Regola e vita dei Servi della Vergine gloriosa in Bologna nell'anno 1281, in «Monumenta Ord. Servorum Mariae», Bruxellis, 1900-1, IV, p. 177.

198 Inno «Virgo parens» di S. Floriano, presso Dreues, «Analecta Hymnica», t. XXXI, p. 206-207; traduzione francese presso Hesbert-Bertaud, l'Assomption ..., p. 233-234.

2) *Caratteristiche del pensiero assunzionistico del sec. XIII.*

Per evitare inutili ripetizioni, ci dispensiamo dall'esporre il pensiero di questi scrittori occidentali del secolo XIII, e ci limiteremo a rilevare le tre note caratteristiche di questo secolo relativamente all'Assunzione corporea. Esse, secondo il P. Piana (Assumptio Beatae Virginis Mariae apud scriptores saec. XIII, Sibenici - Romae 1942: Bibli. Mar. Medii aevi, IV), sono le seguenti: 1) una maggiore abbondanza di testimonianze, 2) una maggiore copia di argomenti; 3) un pieno assenso alla medesima.

Prima caratteristica: una maggiore abbondanza di testimonianze, particolarmente nella seconda metà del secolo XIII, a causa dei nuovi Ordini religiosi (Francescani, Domenicani, etc.). Abbiamo infatti oltre sessanta scrittori che affermano l'Assunzione corporea, nelle «Questioni disputate», nelle «Somme», nei Commenti alle Sentenze di Pietro Lombardo (nelle quali però non si parla affatto dell'Assunzione), nell'esposizione delle Decretali, nelle opere popolari sulla Vergine, e, in modo particolare, nei discorsi per la solennità del 15 agosto.

Seconda caratteristica: una maggiore abbondanza di argomenti per provarla. Sono tali e tanti questi argomenti addotti nel secolo XIII in favore dell'Assunzione corporea della Vergine che i secoli susseguenti han potuto aggiungere ad essi ben poco o nulla. Vengono anche impostati e risolti i vari problemi che si riallacciano all'Assunzione. Pur ammettendo la morte della Vergine, i suddetti scrittori si mostrano molto solleciti nel provare l'incorruttibilità della salma, riallacciando una tale incorruttibilità a due privilegi mariani: la verginità e la santità iniziale; il primo privilegio - la verginità - ci fa comprendere la grande, somma convenienza dell'incorruttibilità del corpo (è infatti sconveniente che la verginità di quel corpo rimasta prodigiosamente illesa nel parto, venisse poi violata nel sepolcro); il secondo privilegio invece - la santità iniziale di Maria - oltrepassa i confini della convenienza e raggiunge le necessità dell'incorruzione (ed infatti, se all'elemento materiale del peccato originale corrisponde la corruzione, come all'elemento formale corrisponde la morte, ne segue che non avendo la Vergine contratto il primo, non avrebbe dovuto contrarre neppure il secondo, ossia, la

559

corruzione. - I nostri scrittori dimostrano la possibilità della risurrezione anticipata della Vergine, sciogliendo le varie difficoltà tratte dalla S. Scrittura e dalla Tradizione; dimostrano con varie ragioni la grande convenienza di una tale risurrezione. Dimostrano, infatti: 1) la posizione della S. Scrittura e della Tradizione dinanzi all'anticipata risurrezione della Vergine; 2) quanto tempo dopo la morte avvenne una tale anticipata risurrezione; 3) in qual modo gli Apostoli giunsero alla conoscenza della medesima. Dimostrano inoltre l'assunzione corporea: 1) con argomenti tratti dalle fonti della Rivelazione (Scrittura e Tradizione), 2) dalla liturgia, 3) dalla storia (gli apocrifi e le rivelazioni private), 4) con ragioni teologiche, mettendo in luce la possibilità, la convenienza (l'intima unione di Maria con Gesù, la esimia santità della Vergine, l'amore del Figlio per la Madre, la perfezione della gloria) e la realtà dell'Assunzione corporea. Questi «argomenti» sono apparsi «validi» a Matteo di Acquasparta (Serm. «Signum magnum» presso Pinna C., op. cit., p. 80), «ragionevoli» a S. Tommaso d'Aquino (S. Th. III, q. 27, a. 1).

Terza caratteristica: pieno assenso all'Assunzione corporea. Gli scrittori del secolo XIII ignorano qualsiasi dubbio su di essa. La famosa Lettera dello pseudo-Girolamo col suo agnosticismo (che aveva esercitato un notevole influsso sugli scrittori precedenti) o viene interpretata in senso benevolo o non viene più tenuta in considerazione.

L'Assunzione corporea - secondo il Card. Matteo d'Acquasparta - «è ora piamente creduta da tutti», «quantunque nel passato sia stata oggetto di dubbio, e il venerabile dottore Girolamo [lo pseudo-Girolamo] parli in modo abbastanza ambiguo»199. Enrico di Segusio, Cardinale Ostiense, asseriva che la sentenza sulla Assunzione corporea era «un'opinione comune e meritamente approvata»200. Rodrigo de Rada, nel Concilio Lateranense IV (1215), as-

---

199 «Quamvis enim de hoc aliquando fuerit dubitatum et venerabilis doctor Hieronymus satis loquatur ambigue, tamen modo pie ab omnibus creditur» (Matteo d'Acquasparta, Serro. «Multiplicatae sunt aquae», presso Piana, op, cit., p. 78, nota 27.

200 «Rodie tamen, quod corpus Dominae assumptum sit, communis opinio est et merito approbata» (Enrico di Segusio, in Primum Decretalium Librum Commentaria, 1. I, c. 5, Venetiis, 1581, fol. 8rb).

560

seriva: «crediamo fermamente che il corpo della beata Vergine si trova glorioso in cielo col Signore»201.

Pei nostri scrittori, l'Assunzione corporea è «oggetto di pia fede». Le frasi che essi usano sono: «piamente si crede» («pie creditur»), «piamente crediamo» («pie credimus»). Si tratta perciò di una «pia sentenza». Ciò posto quale è il grado di certezza che compete ad una tale espressione? L'espressione «pia sentenza» ha avuto, presso i teologi Scolastici, tre sensi, o meglio, tre oggetti (Cfr. Deneffe A., S.I. Fides pia und sententia pia, in «Scholastik» 11 [1927], p. 53-77)., vale a dire: 1) verità in qualche modo probabili fondate su ragioni suggerite dalla pietà (così, per es., Innocenzo III crede piamente che gli angeli assistano oranti al Sacrificio della Messa: De sacrosancto altaris mysterio, L. II, c. 25, PL 217, 813); 2) verità le quali, oltreché sulla pietà, siano fondate su basi positive, valide (così, per es., S. Tommaso crede piamente che la Chiesa sia infallibile nella Canonizzazione dei Santi: Quodlibet 9, a. 16, ed. di Parma, IX, p. 599); 3) verità da credere con fede divina e cattolica (così per es., Pietro Lombardo dice che la SS. Trinità è da credersi con vera e pia fede).

L'Assunzione appartiene alla seconda alasse di verità, non già nel primo senso (come vorrebbe l'Ernst202) o nel terzo senso. Così, per esempio, Agostino Trionfi ritiene «temeraria» la negazione della «pia sentenza»203. Clemente V va più oltre, e ritiene che «offenderebbe gravemente la Madre e il Figlio nella Madre» chi osasse pensare diversamente204. Secondo Clemente V, perciò, all'Assunzione

---

201 «Firmiter credimus [corpus beatae Virginis] in caelestibus cum Domino gloriosum esse» (Cfr, Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, XXII, Venetiis 1778, p. 1074-1075).

202 Ernst. I, Die leibliche Himmelfahrt Maria. Historich-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet, Regensburg, 1921, p. 23 s.

203 «Puto quod temere non est alterum istorum asserendum, nam alterum et sine periculo et pie est credendum» (Agostino Trionfi, Commentarium in Salutationem angelicam, lect. IX, ed. Rocca, Roma 1590, p. 95).

204 «Oh quam graviter offendere crederemus in se Matrem et in Matre Filium, si vel aliud praesumeremus sentire vel a praeclaris Patribus Augustino [lo psAgostino, quello favorevole, non quello agnostico], Gregorio [nell'orazione «Veneranda»], et Bernardo hoc sentientibus dubitationis obiectu (sic) levissime dissentire. Nec enim admittit aequitas, nec cogit iustitia nec honestas patitur intelligere B. Virginis corpus ... sine honore fuisse» (Clemente V, Serm. «Surge, propera», Città del Vaticano, cod. Vat. lat. 916, fol. 246va; presso Piana C., op. cit., p. 77, nota n. 24).

corporea «si deve credere», ossia, si deve tenere fermamente che la Vergine «è risorta pienamente»205.

13. SECOLO XIV

In Oriente

Nel secolo XIV, la festa della «Dormizione», in Oriente, raggiungeva il vertice della solennità. Verso il 1309, l'Imperatore Andronico II emanava un decreto in cui ordinava che fosse dedicato tutto il mese di agosto alla commemorazione della «Dormizione» della Madre di Dio, stabilendo

le chiese stazionali. Il primo del mese si doveva tenere la Liturgia nella Chiesa dell'Odigitria (Nostra Signora delle Guide); l'ultimo giorno al Santuario di Blacherne; il 15 agosto veniva riservato alla grande Chiesa di Santa Sofia (Cfr. PG 161, 1095-1108). Nel suddetto decreto, l'Imperatore Andronico II parla anche delle processioni e delle rappresentazioni sacre che avevano luogo in tale occasione. Si hanno infatti alcune tracce di rappresentazioni liriche per la festa della Dormizione, nelle quali il monaco ritenuto più degno e più santo prendeva il posto della Vergine (PG 61, 1105h).

Il decreto di Andronico - ha rilevato giustamente P. Gordillo (art. cit., p. 83), contro P. Jugie, (op. cit., p. 330) - tratta della festa del 15 agosto come era contenuta nella Liturgia Bizantina, la quale ammetteva espressamente l'assunzione corporea della Vergine.

TEODORO HYRTACENO, (della prima metà del sec. XIV) dice: «Lei (Maria) sale verso i celesti tabernacoli; non avendo permesso al suo corpo stesso di rimanere a lungo mescolato alla terra; ma lo solleva perché prenda anche lui il volo e raggiunga l'anima ... Così l'anima conobbe una separazione alla quale doveva seguire la prima unione, ed il corpo una seconda unione dopo la separazione, unione che non soffre più rottura»206.

---

205 «... huic ergo parti credendum est, hoc firmiter est tenendum quod piene resurrexit» (ibid.).

206 Cfr. Boissonnade Fr., Anecdota Graeca, Parisiis, 1731, t. II, p. 48. Ingiustamente P. Jugie (op, cit., p. 329) vede nella testimonianza dell'Hyrtaceno «un pas-

CALLISTO I, Patriarca di Costantinopoli, 1350-1363), in una Omelia sulla Dormizione, ha dei passi nei quali si accenna alla presenza di Maria «in anima e corpo, in cielo» (cfr. Jugie M., La mort et l'Assomption ..., p. 330).

GREGORIO PALAMAS (+1359) ha insegnato chiaramente, in una Omelia sulla Dormizione, la risurrezione gloriosa della Vergine. «Ella - dice - è ora la sola, col suo Figlio, ad abitare la regione celeste col suo corpo glorificato» (Homil. XXVII, in Dormii. Deip., PG 91, 464-468).

Anche NICOLA CABASILAS (+1371) insegna che la Vergine ha partecipato non solo alla morte ma anche alla risurrezione del Figlio. «Il suo corpo, dopo aver dimorato per breve tempo sulla terra, andò a raggiungere, anch'esso, l'anima». In tal modo «fu reso al Re il suo trono, all'albero della vita il paradiso, al sole il disco, al frutto l'albero, al Figlio la Madre» (Homil. in Dormit. Deip .. PO, t. XIX, p. 508-509).

ISIDORO GLABAS (+1397), Arcivescovo di Tessalonica, insegna anche Lui che la Vergine, dietro l'esempio di suo Figlio, «risuscitò tre giorni dopo la morte» e «volò verso i cieli, ove si trovava suo Figlio» (In Dormit. Deip., 31, PG 139, 157bc).

Anche nel SINASSARIO ARABO-GIACOBITA (redazione copta della fine del sec. XIV) vi è una testimonianza categorica in favore dell'Assunzione corporea della Vergine, nelle due feste: quella del 21 di Tobeh (16 gennaio) che è la commemorazione della morte, e quella del 16 di Mesoré (9 agosto) che è quella della assunzione gloriosa.

Nella seconda, tra l'altro si asserisce: «In questo giorno ebbe luogo l'ascensione del corpo della nostra Signora tutta pura, Maria, Madre di Dio Verbo» (cfr. PO, t. XVII, p. 727).

In Occidente

Nel secolo XIV, sentono ancora l'influsso dello pseudo-Girolamo GIOVANNI DE ANDREA (+1348), (cfr. Balić C., op. cit. p. 226),

---

sage fort obscur et qui parait bien exprimer la théorie de la double assomption»!... Contro il P. Jugie, vedi l'art. del P. Gordillo in «Marianum» 9 (1947), p. 78-79.

563

LUDOLFO DI SASSONIA, Certosino (+1378), (ibid., p. 224), e qualche altro (ibid., p. 227).

Contro questi pochi ancora esitanti, abbiamo, nel secolo XIV, una schiera imponente di assertori, in modo chiaro, dell'Assunzione corporea, appartenti sia ai vari Ordini religiosi sia al clero secolare.

Tra i Frati Minori abbiamo: Pietro Auriol (+1322) (ibid., p. 253), Francesco de Mayronis (+1328c.) (ibid.), Alfredo Gontier, (fl. ca. 1325), (ibid., p. 256), Ubertino da Casale (+1330) (ibid.), Guglielmo da Rubione (Il. ca. 1333) (ibid., p. 259), Gualtiero Gatton (+1344) (ibid.), Nicola Lirano (+1349) (ibid., p. 260), Pietro Tommaso (+ea 1350) (ibid., p. 261), Bartolomeo Albizzi da Pisa (+1401) (ibid.).

Tra i Frati Predicatori: Bernardo di Guido (+1331) (ibid., p. 301-302), Durando da S. Porziano (+1334) (ibid., p. 302-303), Armando di Bellavista (+1340) (ibid., p. 303), Pietro della Palude (+1342) (ibid., p. 304), Pietro di Clugia (+1348) (ibid., p. 304- 305), Giovanni Gorini da S. Gemignano (+dopo il 1364) (ibid., p. 305-306), Bromiardo Giovanni (+1390) (ibid., p. .306-307).

Tra gli Agostiniani: Egidio Colonna Romano (+1316) (ibid., p. 317), Agostino Trionfi (+1328) (ibid., p. 317-320), Enrico, de Schildesche (+1357) (ibid., p. 320).

Tra i Carmelitani, Michele Ayguani (+1400) (ibid., p. 322- 324).

Tra i Benedettini: Enghelberto Abate d' Admont (dal 1297 al 1331) (ibid., p. 325-331).

Tra i Servi di Maria: Lorenzo Opimo (+fine del secolo XIV) (ibid., p. 333-334).

Tra i Canonici Regolari di S. Agostino: Raimondo Giordano (+1381) (ibid., 334-336).

Tra il Clero secolare: Giovanni Arcivescovo di Toledo (ibid., p. 350), Enrico di Hassia (ibid., p. 350-351), Marsilio da Jnghen (+1396) (ibid., p. 351-352), e Pietro dei Natali (fl. ca. 1400) (ibid., p. 352-354).

Tra gli autori poco noti ed anonimi: Maestro Renaldo (ibid., p. 371-372), Giovanni di Michele (fiorì tra la fine del secolo XIII e l'inizio del sec. XIV) (ibid., p. 372-374), Domenico Leoni (ibid., p. 374-375) e vari autori anonimi di sermoni sull'Assunzione (ibid., p. 376-384; - 387-388).

564

È degna di rilievo, in questo secolo, la nota teologica assegnata all'assunzione corporea di Maria SS.

Due autori, Giovanni di Jenstein e Baldo degli Ubaldi, morti tutti e due nell'anno 1400, han riassunto molto bene lo svolgimento e il grado di certezza a cui era giunta la sentenza dell'Assunzione corporea al loro tempo.

Il primo - Giovanni di Jenstein -, dopo aver provato con varie ragioni, in tre discorsi, l'Assunzione corporea, nel terzo, dà questa nota teologica: se uno la negherà «con pertinacia», «da alcuni sarà ritenuto certamente oltraggioso e, se non si ravvederà, tema pure di incorrere nell'infamia»207.

Il secondo - Baldo degli Ubaldi -, canonista insigne, asserisce che la negazione dell'Assunzione corporea di Maria SS. è «prossima all'eresia» perché si fa una solennissima festa dell'ascensione della B. Vergine, il cui corpo ed anima, come piamente si crede, sono in paradiso ai piedi di Gesù Cristo208.

14. SECOLO XV

In Oriente

Hanno insegnato in modo chiaro l'assunzione in anima e corpo GABRIELE ARCIVESCOVO DI TESSALONICA (+1418 c.) 209, DEMETRIO CRYSOLORAS (+1430 c.) (presso Jugie M., op. cit., p. 336-337), GIUSEPPE BRYENNIOS (+1435) 210, MARCO EUGENIOS, vescovo di Efeso

---

207 «Certe, si dissertus, si doctus dicitur haec affirmans pertinaciter, a nonnullis contumeliosus iudicabitur et exinde, nisi resipiscat, infamiam se incursurum pertimescat» (Giovanni de Jenstein, De assumptione S. Mariae virginis, sermo 3, presso Balić C., op. cit., p. 367).

208 «Quaero cum Innocentio utrum sit haereticum credere quod corpus beatae Virginia Mariae non sit in paradiso. Respondeo olim non fuit haereticum propter varias opiniones sanctorum Patrum secundum Innocentium; hodie vero est proximum haeresi; quia solemnissimum festum fit de ascensione beatae Virginis cuius corpus et anima, pie creditur esse in paradiso ad pedes Jesu Christi» (Baldo degli Ubaldi, In Decretalium volumen commentaria, lib. I, tit. 2, C. 5, Venetiis, 1595, p. 13).

209 Dice, fra l'altro, rivolto alla Vergine: «dopo aver provato la morte, tu risorgi, col tuo Figlio, per l'eternità» (Homel. 48, sulla Dormizione, presso Jugie M., La mort et l'Assomption», p. 335).

210 In un parallelo tra la festa della Natività di Maria (8 sett.) e la festa dell'Assunzione (15 agosto), dice: «Allora gli Angeli ammiravano la traslazione della

(+1444)211, GIORGIO (GENNADIO) SCHOLARIOS (+dopo il 1472) il quale, nell'«Omelia sul transito della SS. Madre di Dio», espone le due sentenze: «Alcuni - dice - ritengono che quel sacratissimo corpo sia stato trasferito nel paradiso terrestre, ed ivi aspetta la seconda venuta di Cristo, rimanendo quale era subito dopo la morte [ossia, incorrotto] ... Altri, invece, affermano che al terzo giorno si ricongiunse all'anima ... e con l'anima fu assunto ...». Ciò detto aggiunge: «Noi abbracciamo la sentenza di costoro [dei secondi] come più prudente e come del tutto probabile» (PO 16, p. 580, e nota 2).

Non del tutto chiaro invece è il pensiero di EMANUELE II PALEOLOGO (1391-1425) sull'assunzione corporea della Vergine. Egli infatti dichiara che, se la Madre di Dio morì, ciò fu per rassomigliare al suo Figlio e per mostrare che essa era veramente della nostra razza. La

morte, tuttavia, non produsse in Lei gli effetti che produce su di noi. «Essa (la morte) non la toccò se non nella misura necessaria per stabilire la realtà della natura umana, e del modo stesso con cui essa toccò il suo Figlio» (In Dormitionem Deiparae, 15, PO 16, p. 563). Quest'ultimo inciso sembra insinuare la risurrezione di Maria, a somiglianza della risurrezione di Cristo.

In Occidente

Oltre all'affermazione comune del fatto dell'Assunzione corporea di Maria SS., nel secolo XV (e poi nei secoli XVI e XVII) si incomincia a parlare e a discutere sul grado di certezza di un tale fatto.

Possiamo dividere gli assertori dell'Assunzione, in questo se-

---

Madre di Dio, come in modo tanto straordinario risuscitò imitando anche in questo suo Figlio; adesso gli uomini si meravigliano della nascita della Vergine, che nasce da sterile, che non poteva dare dei frutti: lì la risurrezione dalla tomba e l'Assunzione; qui ...» (Josephi Monachi Bryennios paralipomena, ed. Eug, Bulgaris, t. III, Lipsiae, 1774, p. 130). Si suole obiettare la risposta data da Bryennios a Niceta: «La Signora dell'Universo fu trasportata, non risuscitò». Ma questa espressione di Bryennios così viene interpretata, ovviamente, dal suo stesso Editore Bulgaris: «Quando si parla della Vergine SS., dire che fu trasportata è molto più usato che (dire) risuscitò, come pure dire traslazione invece di risurrezione» (ibid., nota).

211 È autore di otto Canoni per la festa della Dormizione, due dei quali sono stati pubblicati da Nicodemo Haghiorrita, Venezia, 1819, p. 120.

colo, in due classi, vale a dire: coloro i quali si esprimono in modo incerto e indeterminato; e coloro i quali si esprimono in modo chiaro e determinato.

1) Assertori dell'Assunzione in modo incerto e indeterminato Appartengono alla prima classe SIMONE DA CASCIA (+1420c.) (Sermo de annuntiatione Virginis, presso Balie, Testimonia de Assumptione ..., I, p. 228); NICOLA TUDESCHI (+1445) (Commentaria primae partis in primum Decretalium librum, tit. 2, c. 25, Venetiis 1578 24vb) etc.

2) Assertori dell'Assunzione in modo chiaro e determinato Appartengono invece alla seconda classe (quelli che parlano in modo chiaro dell'Assunzione corporea) FRANCESCO ZABARELLA (1417) (Super primo Decretalium subtilissima commentaria, P.I, tit. De const, cap. Ne innitaris, Venetiis 1602, p, 16va); S. VINCENZO FERRERI (+1419) nei sermoni sull'Assunzione (Sermones de Sanctis: De Assumptione B.M. Virginis, sermo I Antverpien 1573, p. 335- 336; serm. 2, p. 332); SANZIO DE PORTA O.P. (+1429), nel suo «Mariale», in cui si trovano 22 sermoni sull'Assunzione (cfr. Mesa C.E., La asunciòn en los ascetas clasicos del siglo de oro, in «Est. Mar.» 6 [1947] p. 467); GIOVANNI GERSONE (+1429) asserisce che «oggi è sentenza generale» (Sermo de Conceptione B.M Virginis in ecclesia S. Germani habiti anno Domini 1041 [= 141 O]:

Opera omnia, IV, Parisiis, 1521, p. 111vb); S. BERNARDINO DA SIENA O. Min, (+1444) adduce sette ragioni (dietro Matteo di Acquasparta) in favore dell'Assunzione corporea (Sermones eximii, sermo 12: De assumptione gloriosae virginis Mariae, a. 3, c.L, Op., Venetiis, 1745, p. 122-123); RAFFAELE MAFFEI O.S.M. (+1452) sembra favorevole all'immortalità della Madonna (Speculum peregrinarum quaestionum ... Additio ad q. 2, c. 10 secundae decadis,

Venetiis, 1575, p. 465-466); PIETRO GEREMIA O.P. (+1452) nei suoi discorsi i Sermones ... de sanctis et beata Maria virgine: In assumptiene gloriosae Virginis Mariae, serm. 1, Brixiae, 1502, p. 98ra); S. ANTONINO DA FIRENZE (+1459) asserisce che l'assunzione corporea «è piamente creduta da tutta la Chiesa e dai dottori» (Summa Theo-

567

logica, P. IV, tit. 15, c. 43, § 3, Veronae, 1740, p. 1249); il CARD. GIOVANNI DI TORQUEMADA O.P. (+1468) attesta anche Lui che l'assunzione corporea «è accolta con pia fede da tutta la Chiesa» (tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis, p. 3, c. 24, Romae, 1547, p. 61b); DIONISIO CERTOSINO (+1471) ritiene che l'Assunzione corporea sia una conclusione teologica implicitamente contenuta nella verità esplicitamente rivelata della Maternità divina (De dignitate et laudibus B. V. Mariae, I. 4, a. 4, Opera omnia, XXXVI, Tornaci, 1908, p. 152b-153a), di modo che Egli la ritiene «firmiter et indubitantissime» (ibid., Lib. 4, a. 5, ed. cit., XXXVI, Tornaci, 1908, p. 156a) e «anche se volesse dubitarne, non lo potrebbe» (ibid. a. 4, ed. cit. XXXVI, p. 154b); AMEDEO DE MENDEZ SILVA, O. Min. (+1482) (Apocalipsis nova, De beata Virgine Maria raptus 8, ed. Alva et Astorga, Bibliotheca virginalis, I, Matriti, 1648, p. 725b.-726a); DOMENICO DI GIOVANNI, O.P. (+1483), teologo e poeta (theotocon seu de vita et obitu sacratissimae Virginis Mariae ..., lib. 2, Venetiis, 1768, p. 72-93); GABRIELE BIEL (+1495) ritiene l'Assunzione corporea come creduta «con pia fede» (De festis divae virginis Mariae varii atque eruditi sermones, De assumptione B.V. Mariae, sermo 2, Brixiae, 1583, p. 101ab); ROBERTO CARACCIOLO, O. Min. (+1495) ritiene che, quantunque l'Assunzione corporea non sia «certitudinaliter revelata», è tuttavia «opinione comune di tutti i Santi» (Opus de laudibus sanctorum, sermo 29: De assurnptione et exaltatione Virginis sacratissimae, Venetiis, 1489, p. 97-98); LEONARDO MATTEI DA UDINE, O.P. (+1496), celebre Oratore (Sanctuarium, hoc est semones panegyricl in solemnitatibus J. Christi Salvatoris ..., beatae virginis Mariae aliorumque sanctorum: sermo de assumpt., Venetiis, 1692, p. 310b-318b); STEFANO BRULEFER, O. Min. (+prima del 1500), assicura che la Vergine è già risorta. «come piamente ritiene la Chiesa» (In quattuor divi seraphici Bonaventurae Sententiarum libro i interpretatio subtilissima. Venetiis, 1504, s. fol.); BERNARDINO DE BUSTIS, O. Min. (+1500) asserisce l'Assunzione corporea perché «così ora ritiene senza dubbio la santa Chiesa Romana» (Mariale, sermo: De assumptione Mariae pars 4. Argentinae, 1498, fol. ZZ 3 r b va); PELBARTO DI TEMESWAR. O. Min. (+1504) attesta che l'Assunzione corporea «è piamente creduta da tutta la Chiesa e dai Dottori» (Stellarium coronae gloriosissimae Virginis, lib. 10: De Assumptione beatae Mariae, pars l, a. 3, Venetiis, 1506, p. 165 rb.va); GIOVANNI GENSER DE PATZ (+1511) O.E.S.A.

568

(De septem foribus, accommodate ad septem festa beatae Mariae Virginis, ed. Moretus Th., Principatus filii hominis Jesu et virginis Mariae in conceptione immaculata incomparabili ..., Coloniae 1696, in appendice, p. 77) etc.

3) *Un intervento della Università di Parigi in favore dell'Assunzione.*

È degno di particolare rilievo il fatto che nel 1497, la Facoltà Teologica dell'Università di Parigi censurò assai severamente le due proposizioni seguenti contenute in un discorso tenuto dal predicatore Fra Giovanni Morcelle O.P. per la festa dell'Assunzione: «1) che Cristo sia venuto incontro alla Vergine Maria nel giorno della sua Assunzione è un dato apocrifo; 2) noi non siamo obbligati a credere sotto pena di peccato mortale che la Vergine sia stata elevata al Cielo in corpo e anima, perché non è un articolo di fede».

La prima proposizione fu dichiarata falsa, contraria agli scritti dei dottori, favorevole all'empietà, offensiva delle pie orecchie, capace di allontanare il popolo fedele dalla devozione verso la Madre di Dio.

La seconda proposizione fu qualificata come temeraria, scandalosa, empia, falsa ed anche eretica (nel senso che noi siamo tenuti a credere, sotto pena di peccato mortale, soltanto gli articoli di fede). Impose perciò al temerario predicatore, col consenso dell'Arcivescovo di Parigi, una pubblica ritrattazione nella stessa chiesa in cui aveva proferito tali asserzioni: cosa alla quale Egli lodevolmente si sottomise (cfr. Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, t. I, Parigi, 1728, p. II, p. 332). La Sorbona, perciò, verso la fine del secolo XV, riteneva che l'Assunzione corporea di Maria SS. non costituiva più una materia di libera discussione.

4) *Alcuni ritocchi liturgici alla Messa dell'Assunzione*

Van rilevati, inoltre, alcuni ritocchi liturgici avvenuti in questo secolo XV relativamente alla Messa della vigilia e a quella della festa dell'Assunzione.

Fino al 1474, il «Postcommunio» della Messa della vigilia del-

569

l'Assunzione era formulato così: «Concede, misericors Deus, ut qui genitricis requiem celebramus, intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus». Ma a partire dal 1474 le parole «requiem celebramus» venivano sostituite da «festivitatem praevenimus» (cfr. Andrieu M., le Missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle, in «Miscellanea F. Ehrle», t. II, p. 348-376).

La Messa poi della festa, nel secolo XV, veniva a perdere l'antica colletta «Veneranda» (che si trovava già nel Sacramentario inviato da Adriano I a Carlo Magno tra il 784 e il 791), nella quale si asseriva la «morte temporale» della Vergine e la sua risurrezione («mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit»). Una tale colleta veniva sostituita da quest'altra: «Famulorum tuorum quaesumus, Domine, delictis ignosce ...».

In tal modo veniva a scomparire dalla liturgia qualsiasi accenno alla morte temporale come oggetto diretto della festa del 15 agosto. Rimaneva soltanto una vaghissima allusione nella secreta della festa: «Subveniat ... etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus». In tal modo la Messa del 15 agosto veniva orientata verso l'Assunzione gloriosa propriamente detta (astrazione fatta dalla morte).

15. SECOLO XVI

In Oriente

1) Persistente credenza.

La credenza dell'assunzione corporea persiste immutata, senza note peculiari. I nomi e i testi possono leggersi presso Jugie M., nell'opera «La mort et l'Assomption ..., p. 343-353.

2) *L'Acàtbisto dell'Assunzione*

Si può rilevare che, verso la fine del secolo XVI (o all'inizio del secolo XVII) i Russi composero alcuni uffici speciali appellati «Acàthisti» (dal nome del celebre inno in onore del mistero dell'Annunziazione). Orbene, uno di questi «Acàthisti» era consacrato

570

al mistero dell'Assunzione. In esso, a più riprese, si parla della risurrezione della Vergine e della sua assunzione in anima e corpo alla gloria del Cielo: «Salve - si dice - o nostra vita, tu che sei risorta nella pace del Signore... Il Creatore ti ha trasportata al Cielo con la tua anima e col tuo corpo ... Maria è stata assunta al cielo tutta intera. Rallegrati, o Tu, il cui corpo incorruttibile è stato glorificato insieme alla tua anima» (cfr. Alexis Popov, Pravoslavnye rouskie Acathisty, Kazan, 1903, p. 87).

In Occidente

1) La reazione della pseudo-Riforma

L'assenza di un esplicito insegnamento della S. Scrittura relativamente all'Assunzione corporea, suscitò contro di essa la reazione della pseudo-Riforma. Lutero sostenne che era necessario sopprimere la festa dell'Assunzione, essendo essa un'invenzione papista, e perciò idolatrica, senza fondamento nella S. Scrittura e ingiuriosa a Cristo (cfr. Am Tage der Heimsuchùng [Himmelfahrt] Maria, 1532, Werke, 52, p. 681).

I suoi lo seguirono.

In Inghilterra, la festa dell'Assunzione, fin dal 1549, non venne più celebrata; nel 1552 poi venne abolita.

Contro queste posizioni dei Riformatori reagivano non pochi teologi cattolici.

I Centuriatori di Magdeburgo (Flacius Illyrius, Wigand, Iudex, Faber), nella Prima Centuria, libro I, capo X, dinanzi all'Assunzione, più che ostilità dichiarata, dimostrano agnosticismo. Ad essi diede un'adeguata risposta S. Pietro Canisio (De verbi Dei corruptelis, t. II, ed. II, Ingolstadt, 1583, I. V, c. 5, p. 61-630).

2) *Il vario grado di certezza dell'Assunzione*

Fra i Teologi e i predicatori cattolici, la dottrina dell'Assunzione corporea continua a rimanere comune. Essa viene ricondotta alle sue fonti genuine, discernendo le fonti spurie da quelle autentiche. Sarebbe cosa seccante ed inutile riferire i loro nomi e le loro sen-

571

tenze. È invece interessante determinare il vario grado di certezza da loro attribuito ad una tale dottrina. Viene infatti qualificata come «pia sentenza»; come «dottrina certa»; come «creduta da tutta la Chiesa»; come «rivelata»; come «di fede»; come «prossima alla fede»;

«come comune fede di tutta la Chiesa», di modo che chi la nega è «temerario», «vicino all'eresia», «eretico», «imbevuto più di spirito eretico che di spirito cattolico» (i testi e i nomi possono trovarsi presso Jugie M., nell'opera «La mort et l'Assomption ..., p. 408-430) e presso Balić C., «Testimonia de Assumtione ...» II, p. 5-7; 126-140).

3) *La riforma dei libri liturgici e l'Assunzione*

È da rilevare, in questo secolo XVI, un fatto nuovo: la riforma dei libri liturgici fatta da S. Pio V e completata dai suoi successori.

Il primo libro liturgico riformato fu il Breviario Romano, nel 1568. Fino a questa data, nella festa del 15 agosto, le sei prime lezioni dei notturni del Mattutino della festa e di cinque giorni della sua ottava venivano prese dalla famosa Lettera a Paola dello pseudo-Girolamo, in cui la risurrezione gloriosa di Maria veniva positivamente messa in dubbio, quantunque non fosse direttamente negata. Ciò posto, fino a che un tale testo rimaneva nella liturgia, era evidente che i Teologi non potevano appellarsi alla testimonianza della Liturgia Romana per stabilire la dottrina dell'Assunzione corporea. Ora un tale testo veniva felicemente soppresso, non solo perché era in contrasto col sentimento comune dei fedeli e dei teologi, ma anche perché era stato riconosciuto apocrifo (ossia, non appartenente a S. Girolamo). Fu quindi sostituito, nel secondo notturno della festa, con gli estratti dell'Omelia sull'Annunziazione attribuita a S. Atanasio (e allora creduta ancora autentica), nella quale l'Assunzione gloriosa della Vergine in corpo e anima (senza la minima allusione alla morte e alla risurrezione) viene chiaramente indicata (PG 28, 938). Per i giorni poi dell'ottava, le lezioni del secondo notturno furono prese dalle Omelie di S. Giovanni Damasceno (1° e 4° giorno dell'ottava, ove si parla di morte e di risurrezione) e di S. Bernardo212.

---

212 Dopo la riforma fatta sotto Clemente VIII, le lezioni del secondo notturno del primo giorno dell'Ottava vennero poste nel secondo notturno del giorno della festa.

In tal modo il Breviario riformato, a partire dal 1568, incominciò a fornire ai Teologi una prova liturgica dell'assunzione cort10rea.

16. SECOLO XVII

In Oriente

Sono degni di particolare considerazione, nel secolo XVJI, tre documenti: il «Piccolo Catechismo» di Pietro Moghila (+1646), Metropolita di Kiev, la «Confessio Dosithei» e il Dramma assunzionistico di Demetrio di Rostov (+1709).

1) Il «Piccolo Catechismo» di Pietro Moghila e l'Assunzione PIETRO MOGHILA compose in dialetto ruteno un «Piccolo Catechismo». Nella spiegazione dell'articolo XI del Simbolo: «Ed aspetto la risurrezione dei morti», si legge: «Secondo la dottrina di S. Giovanni Crisostomo, tutti i Santi devono risorgere nell'ultimo giorno, ad eccezione della S. Vergine, la quale è stata di già assunta al Cielo col suo corpo» (cfr. A. Malvy e M. Viller, La Confession orthodoxe de Pier

Moghila, Paris, 1927 [t. X, di «Orientalia Christiana»] p. CXXVIII). È da notare che questo Catechismo, nel secolo XVII, ebbe parecchie edizioni e fu tradotto in parecchie lingue,

2) *La «Confessio Dosithei» e l'Assunzione.*

Il Sinodo Gerosolimitano del 1672, detto «Confessio Dosithei», parla dell'Assunzione secondo il Capo VIII della Confessione di CIRILLO LUCARIS (+1638) Patriarca di Costantinopoli. I: Lucaris insegnava che Maria SS. era mortale per natura, era stata per grazia divina liberata da questa necessità di morire, ma Essa non volle servirsi di un tale privilegio (cfr. Kimmel op. cit., p. 356). Parlando poi dell'Assunzione, dice: «Che cosa è quel segno grande che apparve in cielo, ove abita Dio e dove le celesti virtù assistono? È indubbiamente la stessa Vergine santissima, la quale ... vien detta segno in cielo per il fatto che Essa col corpo è stata assunta in Cielo» (ibid.).

573

Questa testimonianza, riferita dal Sinodo Gerosolimitano, è stata poi echeggiata dai teologi bizantini posteriori.

3) *Il Dramma sacro sull'Assunzione di Demetrio di Rostov*

DEMETRIO DI Rostov, oltre al lungo racconto sulla dormizione e sull'Assunzione di Maria SS., inserito nei «Menei» slavici, compose un Dramma sacro (simile agli «Autos sacramentales» spagnoli) nel quale espose i fondamenti teologici dell'Assunzione corporea della Vergine (cfr. Gordillo M., Mar. Or., p. 244, n. 252).

4) *Altri assertori dell'Assunzione.*

Altrettanto ritengono, nei loro sermoni, gli Oratori Kiovensi GIOVANNI GALIATOVSKIJ (+1688), autore di due sermoni «sulla Dormizione della Madre di Dio», ANTONIO RADIOVILOVSKIJ, autore di cinque discorsi assunzionistici, e LAZARO BARANOVIé (+1694), autore di quattro Omelie «sulla Dormizione della Madre di Dio» (cfr. Gordillo, op. cit. p. 244, n. 252).

In Occidente

La dottrina dell'Assunzione corporea, in questo secolo, rimane nello stadio più o meno stazionario del secolo precedente, Gli scrittori di questo secolo si possono dividere in tre gruppi: i massimisti, i minimisti e i moderati.

I MASSIMISTI, Poco CRITICI. Costoro (particolarmente nella prima metà del secolo XVII) seguendo Ambrogio Catarino O.P., consideravano l'Assunzione corporea come una verità appartenente di già alla fede o, per lo meno, prossima alla fede, e perciò immediatamente definibile. Tali furono EGIDIO DELLA PRESENTAZIONE (+1626), Agostiniano (De immaculata beatae Virginis conceptiane ab omni originali peccato immuni, Coimbra, 1617, p. 313, n° 96,

97); GIOVANNI BATTISTA NOVATI (+1648), Camilliano (De eminentia Deiparae Virginis Mariae, c. 3, q. 4, Bologna, 1639); ANGELO VOLPE

574

(+1647), Convenutale (Sacrae theologiae Summa Joannis Duns Scoti doctoris subtilissimi et commentaria, t. III, P. IV, Napoli, 1646, p. 491, 503-506); Francesco Amico (+1651), (nel suo «Cursus theologicus De fide, disp. V, 3, 19, Anversa, 1650, t. IV, p. 70-73); LUIGI CRESPI Y BORJA (+1663) (nel suo «Propugnaculum theologicum definibilitatis proximae sententiae piae negantis beatam Virginem in primo suae conceptionis instanti originali labe fuisse infectam, Valenza, 1653, p. 93, n. 121); GIOVANNI ANTONIO VELASQUEZ (+1669) nell'opera «Dissertationes et adnotationes de Maria immaculate Concepta in libros quinque digestae» (I.V, diss. 1, Lione, 1663, P. 989); GIOVANNI DI CARTAGENA (+1677), francescano (Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae Mariae et divi Ioseph eiusdem spensi, I. XIV, hom, 13); TOMMASO FRANCESCO DE DRRUTIGOYTI (+1682), francescano (Certamen scholasticum, expositivum argumentorum pro Deiparae ... felicissima dormitione, gloriosa valde assumptione ..., Lione, 1675, p. 173-184).

I MINIMISTI, o IPERCRITICI. Costoro, in numero minore (nella seconda metà del sec. XVII), confondendo la tradizione dogmatica con la tradizione storica, affermarono l'incertezza dell'Assunzione corporea della Vergine. Essi asserivano che l'Assunzione corporea non era altro che una pia sentenza, da non rigettarsi (per rispetto alla Madre di Dio), ma priva di solide basi. La controversia si accese a Parigi, fra i Canonici di Notre-Dame, e fu occasionata dal Martirologio di Usuardo.

Da tempo immemorabile (da circa otto secoli) si leggeva ogni giorno, dai Canonici, nella Cattedrale di Notte-Dame di Parigi, il Martirologio composto da Usuardo, monaco dell'Abazia di Saint Germain de Près (+869-877) in cui. al 15 agosto, l'Assunzione corporea non veniva negata, ma neppure affermata213. Un tale Martirologio, scritto a caratteri gotici, a causa della vecchiaia, cadeva a pezzi, e i fanciulli cantori riuscivano appena a leggerlo. Per questo motivo, un

213 Ecco il testo di Usuardo: «Dormitio sanctae Dei Genitricis Mariae. Cuius sacratissimum corpus etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia eius venerabiiem memoriam sic festivam agir, ut pro conditione carnis migrasse non dubitet. Quo autem venerabile illud Spiritus Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere» (PL 124, 365).

575

Canonico del Capitolo parigino fece scrivere, a sue spese, un nuovo Martirologio con lettere più eleganti e più facili a leggersi.

È necessario rilevare come nel 1540 (1549), la Chiesa di Parigi aveva soppresso, all'ufficio di Prima del 15 agosto, la notizia del Martirologio di Usuardo (intollerabile alle pie orecchie) e l'aveva sostituita con una breve Omelia anonima in cui l'Assunzione della Vergine in anima e corpo alla gloria del Cielo veniva chiaramente affermata. E fu precisamente questa breve Omelia quella che venne introdotta nel nuovo Martirologio. Ma essa aveva il difetto di essere troppo lunga e perciò di allungare troppo la recita di Prima. Fu così che, nel 1668, allorché sorse la questione di sostituire il vecchio Martirologio di Usuardo col nuovo, parecchi Canonici proposero la soppressione della suddetta breve Omelia e il ritorno al breve testo di Usuardo. La cosa fu deferita all'Arcivescovo, il quale approvò il ritorno al vecchio testo di Usuardo. Ma questo vecchio testo urtava troppo il sentimento comune dei Pastori e dei fedeli del secolo XVII, per cui alcuni Canonici parigini elevarono proteste contro di esso. Tre di essi

presentarono un'istanza all'Arcivescovo onde farlo ritornare sulla sua decisione. L'Arcivescovo, meglio informato, domandò di soprassedere al voto del Capitolo e ordinò una nuova inchiesta. Fu allora che CLAUDIO JOLY (+1700), canonico e cantore del Capitolo di Notre-Dame, prese la penna per propugnare il ritorno al testo di Usuardo (De verbis Usuardi quae in martyrologio Ecclesiae Parisiensis referuntur in festo assumptionis B.M. Virginis die XV mensis augusti, Sens, 1669, VIII - 136 pp.). Egli dichiara abilmente, fin dal principio, di non volere attaccare l'assunzione corporea della Vergine (poiché chi osasse rigettarla come «falsa» sarebbe un «empio», un «blasfemo», un «insensato»). Egli precisa perciò che si trattava soltanto di sapere se si doveva sopprimere o meno la notizia di Usuardo nel Martirologio della Chiesa di Parigi. Il Joly perciò difendeva la posizione piuttosto agnostica di Usuardo relativamente alla pia credenza il cui oggetto è possibile e conveniente: né negarlo né affermarlo come certo et indubitabile; e perciò tenere una via di mezzo tra i due eccessi.

In una lettera inviata da Joly ai Cardinali de Retz e de Bouillon (Ad eminentissimos Cardinales Retium atque Bullonium Epistola apologetica pro Usuardo et conclusione Capituli Ecclesiae Parisiensis I mensis augusti 1668, Rouen, 1670) rilevava che, se si doveva. credere qualcosa di più nei riguardi dell'Assunzione corporea, Egli

576

non vedeva la differenza che esisteva tra la fede nella risurrezione di Cristo e la pia credenza nell'assunzione della Madre di Lui.

Contro il Joly scrissero altri due Canonici Parigini, GIACOMO GAUDIN (+1685) (Assumptio corporea beatae Mariae Virginis vindicata contra dissertationem Claudii joly Parisiensis Canonici, Paris, 1670) e NICOLA LADVOCAT BILLARD (+1681) (Vindiciae parthenicae, Paris, 1670, Repetitae vindiciae, Paris, 1672). Per il Gaudin, la certezza dell'Assunzione corporea era al disopra della certezza umana e naturale della ragione e al disotto della certezza divina e soprannaturale della fede (non essendo di fede definita), e perciò una certezza che sta come in mezzo tra quella umana e quella divina. Chi nega l'assunzione corporea è reo di un errore gravissimo, ma non è eretico (op. cit., p. 25-27). Per il Ladvocat Billard, invece, la certezza dell'assunzione corporea è della stessa natura di quella con cui si crede che i Santi canonizzati sono in Cielo. Anche qui si tratta di una fede o certezza che sta come in mezzo tra la divina e l'umana.

Bernardo Charpentier, ossia, a quanto sembra, Giacomo Boi.leau (+1716) si univa a Joly nel confutare i due avversari di Usuardo, Giacomo Gaudin et Ladvocat Billard (B. Carpentarii theologi Epistola de contentione orta inter Canonicos Parisienses super verbis Usuardi ad festum assumptionis beatae Virginis Mariae, Douai, 1671).

Più serrato e formidabile fu l'attacco mosso contro Gaudin e Ladvocat, in favore di Usuardo, dall'eruditissimo GIOVANNI LAUNOY (1503-1678), anch'egli Canonico Parigino (Iudicium de controversia super exscribendo Parisiensis Ecclesiae martyrologio exorta, Laon 1670; Parigi, 1671). Per il Launoy, Usuardo è incensurabile: con ragione egli dichiara che l'Assunzione corporea è incerta, poiché nel secolo XVII se ne sa tanto, su tale oggetto, quanto se ne sapeva nel secolo IX, al tempo di Usuardo e di Carlomagno. Dal secolo IX al secolo XVII non è stato portato nessun nuovo elemento tratto dalla S. Scrittura e dalla Tradizione certa. Si rendeva perciò necessario un ritorno al testo tradizionale del Martirologio Parigino, ossia, a quello di Usuardo. L'antichità di un tale testo, la ortodossia del medesimo, l'autorità della Chiesa di Parigi (rappresentata da tanti illustri Prelati e dotti Teologi), l'uso di un gran numero di chiese, soprattutto della Chiesa Romana (fino alla pubblicazione del Martirologio del Card. Baronio, nel 1584) legittimavano un tale ritorno. Con ragione, tuttavia, il Launoy ha mes-

577

so in rilievo certi inefficaci argomenti, certe esagerazioni, certe asserzioni universali dei suoi avversari. Ma la passione polemica gli impedì di vedere tutta la verità. Egli rimproverava ai

Dottori Domenicani (S. Alberto M., S. Tommaso, Durando) di aver cantato una cosa in coro (,il Martirologio di Usuardo) e di averne scritta un'altra in biblioteca («aliter canebant in choro, aliter in musaeo scribebant»); ma il Martirologio cantato pubblicamente in coro in nome della Chiesa supera le loro opinioni private (op. cit., p. 75). Quel che mancava allo storico Launoy era il concetto teologico del legittimo sviluppo dogmatico. Nessuna meraviglia perciò se i suoi due opuscoli vennero messi all'Indice in data 8 marzo 1689.

La controversia parigina parve concludersi, in un primo tempo, in favore di Claudio Joly e di Launoy: il Capitolo di Notre-Dame, con l'approvazione dell'Arcivescovo, prese di nuovo il Martirologio di Usuardo. Ma fu un trionfo effimero. Poco dopo, nel 1698, in seguito ad un intervento di Luigi XIV (il quale ricordava la formula di cui si era servito Luigi XVIII per consacrare il suo regno alla Madonna) il testo di Usuardo («Dormitio beatae Mariae Virginis») fu abbandonato e fu sostituito dal testo del Martirologio Romano: «Assumptio beatae Mariae Virginis», seguito ben presto da un'aggiunta in cui la risurrezione della Vergine veniva insinuata, ma non chiaramente affermata214.

Al Joly ed al Launoy si avvicinano molto LUIGI THOMASSIN (+1695) e LENAIN DE TILLEMONT (+1968). Per il primo, l'Assunzione corporea è «un'opinione della Chiesa ... probabilissima e non dimostrata infallibile» (traités historiques et dogmatiques contenant un traité des fétes de l'Église, Paris, 1688, I. II, c. XX). Per il secondo (il Tillemont), l'Assunzione corporea non è che una pia credenza, la quale però non è fondata su prove certe: «Bisogna confessare - dice - che né i Padri e la tradizione ecclesiastica, né i monumenti della storia sono favorevoli alla credenza della risurrezione della Santa Vergine. Questo però non è una ragione sufficiente per assicurare

---

214 Ecco l'aggiunta, come ci è stata conservata da Benedetto XIV: «Assumptio beatae Mariae Virginis, genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi; quae Filii sui pro nobis mortui legi obsecuta, ut filia veteris Adam veterem sententiam subiit et mortem obiit; ut autem Dei viventis mater, ad illum ipsum quem genuerat digne assumpta, suscepta est ab illo et super omnes exaltata creaturas cum eo honore quo tanta Mater digna fuit, cum ea gloria, quae tantum decuit Filium» (De festis Domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae Virginis, 1. II, c. VIII, 21).

che essa sia falsa» (Mémoires pour servir à l'bistoire ecclesiastique, t. I, Paris, 1693, Note XV sur la Sainte Vierge, p. 499-500).

I MODERATI. Tra i massimisti (poco critici) e i minimisti (ipercritici) han seguito una via di mezzo i «moderati» (i quali appariscono, generalmente, dopo la controversia parigina) l'Assunzione corporea della Vergine poggia su solide ragioni teologiche (di convenienza) ed è in piena armonia con le verità definite. In favore di essa vi è il sentimento comune della Chiesa, per cui il negarla sarebbe cosa temeraria, più che temeraria, molto temeraria.

A questa schiera appartengono il CARD. DE Ltrso (+1660) nell'opera «De virtute fidei» (disp. XX, § 3, nn. 96-97, Lione 1646, p. 554); TEOFILO RAYNAUD S.J. (+1663) nell'opera «Diptycha Mariana» (Pars II, puntctum 10, Lione, 1665, p. 219 s.); CRISTOFORO DE VEGA S.J. (+1,672), nell'opera «Theologia Mariana» (Palestra 35, certamen 4, n. 1884, ed. di Lione, 1653, t. II, p. 468); LORENZO BRANCATI (+1693) nei «Commentaria in III L. Sent. Mag. Fr. Joannis Duns Scoti» (+. III, p. II, Romae, 1673, p. 853). etc. (cfr. [ugie M., La mort et l'assomption .., p. 452-455).

17. SECOLO XVIII

In Oriente

Tra i sostenitori dell'Assunzione corporea si distinguono ELIA MINIATES (+1714) in «***» (Atene, 1925, p. 160- 165); COSTANTINO DAPONTES (+1770 c.) in «***» «Venezia, 1770, p. 17-21); GIOSAFAT CORNILIOS (+dopo il 1778) nei suoi «***» (Venezia, 1788, p. 134-135); DIONISIO METROPOLITA ANDRIANOPOLITANO, nelle sue «***» (Venezia, 1777, p. 86-88), MACARIO SCORDILES, nella opera *** (Venezia, 1785, p. 150 ss.).

In Occidente

Anche in questo secolo, come nel precedente, gli scrittori, nei

riguardi dell'Assunzione corporea, possono dividersi in tre gruppi: massimisti, minimisti e moderati.

In questo secolo, inoltre, hanno inizio le petizioni per la definizione dogmatica dell'Assunzione.

MASSIMISTI. Fra i Massimisti vanno annoverati: CLAUDIO FRASSEN (+1711), francescano e MARCELLO SIURI (+1734).

Per il primo, l'Assunzione corporea è una pia credenza, tale da escludere qualsiasi timore dell'opposto (Scotus academicus. De divini Verbi incarnatione, disp. III, a. 3, sect. 3, q. 5, Romae, 1901, t. VII, p. 845-884).

Per il secondo, invece, l'Assunzione corporea della Vergine «possiede tutta la certezza che si può concepire al disotto della certezza della fede» e si trova «nello stato di definibilità prossima come dogma di fede» (theologia scholastica-positiva de novissimis, tract. XXX, nn. 84-85, Valenza, 1707, p. 560-561).

MINIMISTI. Possono inserirsi in questo gruppo NATALE ALESSANDRO O.P. (+1724) e, specialmente, il Professore lovaniese PIETRO MARANT (+1812).

Il primo ritiene che l'Assunzione corporea della Vergine sia una pia credenza del tutto accettabile e conveniente, molto più probabile dell'opposta, ma che non ha la certezza della fede per difetto di basi sufficienti nella S. Scrittura e nella Tradizione (Historia Ecclesiastica, t. III, Secundum saeculum, c. IV, a. 3, § unica, ed. Venezia, 1776, p. 285 s.).

Il secondo, ponendosi su terreno puramente storico e positivo, insorge contro la nota di «temerarietà» inflitta dai teologi del secolo XVI e XVII a coloro che negano la certezza dell'Assunzione corporea, poiché la S. Scrittura e la Tradizione dei primi secoli tacciono della medesima, e per lungo tempo essa è stata ritenuta dai Padri e teologi latini come incerta. E incerta ancora rimane, non essendo stata fatta su ciò alcuna scoperta. Gli Scolastici hanno scoperto solo ragioni di convenienza, contro le quali protesta la verità storica. Dichiara tuttavia che la sua intenzione non è sì dimostrare che l'Assunzione corporea è falsa, ma di precisare il grado di certezza. Terminava provocando i suoi avversari a rispondergli, se avevano qualche cosa da dire (Discussio historica: An de fide sit aut saltem ita certum et de Ecclesiae mente beatam Virginem Matrem et corpore in coelum

assumptam esse, ut haereticum sit aut saltem temerarium de eo coram historiae ecclesiasticae studiosis modeste inquirere? seu vindiciae assertorum in praelectionibus suis, Lovanio, 1786).

Le risposte non si fecero attendere. Vi fu, innanzitutto, la protesta, in corpo, dell'Università di Lovanio (Cfr. A. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, t. V, p. 184). Nel 1877, UN ANONIMO pubblicava una confutazione dell'opera del Marant (Assumptio B.M. Virginis in caetum cum corpore et anima ex traditione ecclesiastica vindicata contra P. Marant ..., Ypres, 1787). Nell 1788, difendevano il privilegio mariano contro la critica radicale del Marant, il gesuita P. IGNAZIO VAN DEN DRIESCH (Discussio discussionis historicae P.]. Marant ... de assumptione beatae Virginis Mariae, Gand, 1788), i dottori SALMON (Apologeticum tentamen pro communi Ecclesiae persuasione qua pie creditur beatae Mariae virginis corpus in caelis existere, Gand, 1788) e VAN DEN BAVIÈRE (Reftexiones in librum cui titulus: P. I. Marant discussio historica, Bruges, 1788).

I MODERATI. Accenniamo ai principali: GIOVANNI MARTINEZ DE RIPALDA S.J. (+1727), nell'opera «De ente supernaturali» (Parigi, 1871, t. III, p. 133, 134); GIACOMO GIACINTO SERRY O.P. (+1738) nelle sue «Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine Matre» (Lione, 1767, p. 243-248); VINCENZO LUIGI GOTTI O.P. (+1742) nell'opera «Veritas religionis christianae» (P. II, c. XLI, t. IV p. 346, Roma, 1737); CARLO R. BILLUART 0.P., (+1757) nella sua «Theologia iuxta mentem divi Thomae, Tractatus de mysteriis Christi (Dissertatio XIV, a. 2, ed. di Lione, 1852, t. III, p. 244-245); il CARD. PROSPERO LAMBERTINI, poi Benedetto XIV (+1758) nell'opera «De festis D.N.J. Christi et beatae Mariae Virginis» (Prato, 1843, Op. Omn., t. IX, De festis B.M. Virginis, I. II, c. VIII, p. 276-288); GERARDO BALDI DELLA CHERARDESCA O.S.M. (+1660) nell'opera «Monarchia Christiana» (P.I, L. IV, q. 3, Lucca, 1659, p. 4-6); GIAN LORENZO BERTI O.E. S.A. (+1766) nell'opera De Theologicis disciplinis. Prolegomena» (c. V); VIRGILIO SEDLMAYR (+1772) nell'opera «Scholastica Mariana» (III, q. 6, a. 1; presso Burassé, Summa aurea, VIII, 134); GIAN CRISOSTOMO TROMBELLI (+1784) nell'opera «Mariae Sanctissimae vita ac gesta cultusque illi adhibitus» (P.I, disc. 46, q. 1, d., Bologna, 1763, t. IV, p. 368); S. ALFONSO DE LIGUORI (1783)

581

nell'«Opera dogmatica» (tr. 8: Dissertationes de novissimis, diss. 5, § 1, n. 2, ed. Waher II, Roma 1903, p. 560b-561a); PIETRO FILIPPO STROZZI (+1795), il quale scrisse una Dissertazione speciale sul tema: «L'Assunzione al cielo della Madre di Dio dimostrata secondo il sentimento di Santa Chiesa» (Roma, 1766). Il capitolo terzo ha questo titolo, riflettente la sentenza comune dei «moderati»: «Grave temerità di chi revochi in dubbio l'Assunzione corporea della gran Vergine contro il sentimento della Chiesa» (p. 6).

LA PRIMA SUPPLICA RIVOLTA AL PAPA PER LA DEFINIZIONE DOGMATICA DELL'ASSUNZIONE

Nell'archivio dell'Ordine dei Servi di Maria (tomo X-XI, B, n. 5) vi è una Lettera del Ven. Cesario M. Shguanin O.S.M. (1962- 1769), in data 1763, diretta al Sommo Pontefice Clemente XIII, per chiedergli ufficialmente la definizione dogmatica dell'assunzione corporea di Maria SS., come suggeritagli da Maria stessa. Una tale Lettera viene riportata integralmente nel tomo IV delle Opere dello Shguanin, dal titolo: «Vita, passio et triumphus Mariae». In questa Lettera diretta al Papa, il Ven. Shguanin, tra l'altro, diceva: «Sappi, o Sommo Vicario di Cristo sulla terra, che è già arrivato il tempo stabilito da Dio perché Tu annunzi che la mia assunzione al Cielo con l'anima e col corpo deve essere d'ora in poi promulgata e creduta in modo certissimo come di fede». Il Santo Padre Clemente XIII passò la domanda, per competenza, al S. Uffizio.

Era questa la prima di quella serie imponente di domande che avrebbero poi sollecitato dal Successore di S. Pietro la definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria SS. in anima e corpo alla gloria del Cielo (cfr. Giuriato G., L'iniziatore del movimento assunzionistico, P. Cesario M. Shguanin O.S.M., in «Alma Socia Christi», vol. X, Roma, 1953, p. 271-281; Raschini G.M., Verso la definizione dogmatica dell'Assunzione, in «Ecclesia» 5 [1946] p. 365-367).

18. SECOLO XIX

In Oriente

Il dotto liturgista Alessio von Maltzev, nell'introduzione al volume «Die Sakramente der orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes» (Berlin, 1898, p. XXI-XXII), contente i libri liturgici della Chiesa russa, dichiara che la Chiesa «ortodossa» insegna, come la Chiesa cattolica, l'Assunzione corporea di Maria immacolata.

Questa comune fede nell'Assunzione corporea si trovava presso i professori delle Accademie teologiche della Russia le quali ogni anno, il 15 agosto, erano solite tenere un discorso pubblico. Così, per esempio, nella Rivista dell'Accademia Teologica di Kiev, si trovano i discorsi di I. Platone dell'Archimandrita Vasilii (cfr. Gordillo M., Mar. Or., p. 245-252).

Ritengo inutile scendere a maggiori particolari adducendo nomi e dati, dal momento che le prime negazioni dell'Assunzione corporea, presso i Bizantini Slavi, risalgono - come vedremo - agli inizi del secolo XX.

In Occidente

1) *Eclissi teologica nella prima metà del secolo.*

Nella prima metà del secolo XIX, la Teologia, sia quella positiva sia quella speculativa, subiva una specie di eclissi. Il bilancio mariologico risulta assai magro. Han trattato dell'Assunzione corporea FEDELE MAZZOLA (De beata Virgine disputationes historico-theologicae, disp. 18, c. 2, nota 1, Torino, 1845, p. 287) ove sostiene che chi ne dubita «è reo di somma temerarietà»; AGOSTINO M. DE CAROLO (theotocologia seu institutio de V. Dei genitrice Maria, scholastica methodo IV libris concinnata, Hb. 4, cap. 1, sect, 3, prop. 5, Napoli, 1845, p. 182), il quale si limita ad asserire che non si può negare senza «petulante temerità».

2) *Petizioni per la definizione dell'Assunzione*.

Allorché il S. P. Pio IX, il 2 febbraio 1849, chiese a tutti i Vescovi il loro parere sulla definizione dogmatica della Immacola-

ta Concezione, due Vescovi, al termine della loro risposta (il Card. Sterckx, Arcivescovo di Malines, e Mons. Sénchez vescovo di Osma) espressero il desiderio di veder definita anche l'Assunzione corpoFea della Vergine (cfr. Hentricb G.-De Moos R. G., Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad sanctam Sedem delatae ..., II, Città del Vaticano, 1942, p. 1056). Per Mons. Sànchez, l'Assunzione corporea era una verità «proxima fidei».

Dopo la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (1854), rifiorì lo studio della Mariologia e, in modo particolare, lo studio della questione dell'Assunzione corporea e della sua «definibilità».

3) *Movimento assunzionistico in occasione del Concilio Vaticano I.*

Appena apparsa la Bolla di indizione del Concilio Vaticano I (29 giugno 1868), la stampa cattolica mise subito innanzi, come oggetto di una possibile definizione, l'Assunzione corporea della Vergine, insieme all'infallibilità Pontificia. La «Civiltà Cattolica», in un articolo intitolato «Corrispondenza di Francia» (6 febbr. 1869), asseriva: «Finalmente un gran numero di fedeli cattolici emettono il voto che il futuro Concilio chiuda il ciclo degli omaggi resi dalla Chiesa alla Vergine Immacolata, promulgando il dogma della gloriosa Assunzione di Lei» (p. 352). Questo articolo fece molto chiasso, suscitando un movimento anti infallibilista e antiassunzionista. Il Concilio provinciale di Quito, al contrario, e il Concilio plenario di Smirne postulavano espressamente la definizione dell'Assunzione da parte del Concilio. Mons. Martinez y Saez, Arcivescovo di S. Cristoforo di Havana, nel 1869, inviava, a tale scopo, una lunga dissertazione al S. Padre.

Nel seno stesso del Concilio Vaticano I veniva organizzato un movimento in favore della definizione dell'Assunzione, particolarmente dal Benedettino Alberto Vaccari (poi, nel 1871, Vescovo tit. di Sinope, Ausiliare di Nicotera e Tropea), il quale, nello stesso anno 1869 pubblicava il suo trattato «De corporea Deiparae assumptione in caelum. An dogmatico decreto definiti possit» (Romae, 1869). Di fatto però la questione dell'Assunzione non fu mai posta ufficialmente ai Padri del Concilio, quantunque un «Postula-

tum» (presentato dai Vescovi Dusmet O.S.B., e Idèo O.P. e sottoscritta da 187 Vescovi) fosse stato presentato alla deputazione per le petizioni. Ma la Commissione a ciò deputata, nella sessione del 14 marzo 1870, respinse «ad unanimità» un tale «postulato», «quantunque si tratti di cosa sommamente cara ai fedeli», per tre ragioni: «1. perché non vi è nessuna necessità di definire (l'Assunzione) dal momento che tutti i fedeli, dovunque, credono piamente e fermamente l'Assunzione della B. Vergine e ne celebrano solennemente la festa ogni anno; 2. perché una tale definizione non sembra opportuna, tenute presenti le circostanze di questo tempo e, in modo speciale, le circostanze del Concilio Vaticano; 3. perché dalle controversie e dai cavilli storici che si ecciterebbero tra cattolici ed acattolici, ne deriverebbe un pericolo per la fede tradizionale dei fedeli su questa verità» (cfr. Mansi-Petit, Sacrorum Conciliorum nova ... collectio, curantibus S. Petit et J. B. Martin, t. 53, Arnhem et Leipzig, 1927, p. 687).

Questa deliberazione venne presentata all'esame deila speciale Congregazione «pro postulatis» nella sessione dell'8 maggio 1870, in cui fu presa questa decisione: «La Congregazione, dopo maturo esame, fu intera del parere non doversi tale dimanda [il «postulato» dell'Assunzione] sottomettere alle discussioni del Concilio, tuttavia i Padri hanno espresso il desiderio di far conservare questo postulato negli archivi onde la gloria della beata Vergine ne ricavasse maggior lustro». In una nota del Segretario si dice che nell'udienza del 9 maggio 1870, «S. Santità ha approvato pienamente la presente risoluzione aggiungendo che nell'atto da

custodirsi negl,i archivi, si esprimano parole di elogio alla pietà dei Vescovi segnatati» (cfr. Mansi-Petit, t. 53, p. 695).

4) *Disparità di pareri sulla definibilità dell'Assunzione*.

Relativamente aila «definibilità» dell'Assunzione corporea, i teologi della seconda metà del secolo XIX possono dividersi in tre gruppi: a) quelli che non trattano espressamente della definibilità dell'Assunzione; b) quelli che impugnano la definibilità dell'Assunzione o si mostrano poco favorevoli; c) quelli che propugnano la definibilità dell'Assunzione.

a) *Autori i quali non trattano espressamente della definibi-*

585

lità dell'Assunzione corporea. Questi autori si limitano ad esporre, in modo tradizionale, la dottrina dell'Assunzione corporea, senza entrare espressamente nella questione della defìnibilità. Il P. Balić (op. cit., II, p. 285-93) ne enumera (dal 1854 al 1900) 23, tra i quali un certo H. D., della Società di Maria (tractatus theologicus de B. Maria Virgine, Torino, 1868, p. 191); PETITALOT I.B. (La Vierge Mère d'après la théologie, II, Paris, 1876, p. 178); BUCCERONI G., S.J., (Commentarii de beata Virgine Maria, Romae, 1875, p. 287-288); GIANNUZZI VINCENZO (Dissertazione sull'Assunzione di Maria SS. in cielo ..., Roma 1890, p. 21-22); JAMAR C.H.T., (theologia Mariana iuxta probatissimos auctores concinnata ad normam P. Sedlmayr O.S.B. in sua Scholastica mariana, Lovanii, 1896, p. 138-139); BUNIANOVIC GIOVANNI (Mariologia ..., Zagreb, 1899, p. 65) etc.

Hanno illustrato in modo particolare il carattere rivelato dell'Assunzione corporea AGOSTINO LANA M.I. (La risurrezione e corporea asunzione al Cielo della santa Vergine Madre di Dio. Dissertazioni teologiche-polemiche, Roma, 1880); JURGENS H. (Die Kirchliche Ueberlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Rimmel, in «Zeitschr. f. Kath. theol.» 4 [1880] p. 395-650).

b) *Autori i quali hanno impugnato la definibilità dell’Assunzione corporea*. Appartengono a questo gruppo Ignazio Dollinger (apostata dalla fede) e Domenico Arnaldi.

IGNAZIO DOLLINGER (+1890), prima nel giornale «Allgemeine Zeitung» e poi in un libro edito con lo pseudonimo di Janus (Der Papst und das Conzil..., Leipzig, 1869, p. 37-40; Das neue Mariendogma), ha asserito che una «favola» (l'Assunzione corporea) non può diventare «dogma», come vorrebbero i Gesuiti!... Parecchi scrissero contro il Dollinger, particolarmente il dottissimo Hergenrother (Anti-Janus ..., Freiburg i. B., 1870).

DOMENICO ARNALDI (+1895), celebre per i suoi scritti immortalisti, partiva dalla persuasione che il nuovo dogma dell'Immacolata Concezione aveva del tutto mutato gli antiquati concetti teologici di morte, risurrezione e assunzione della Vergine, nel senso che si dànno varie specie di morte (morte naturale, morte penale, morte redentrice), varie specie di risurrezione (risurrezione reden-

586

trice e risurrezione redenta), e varie specie di assunzione (assunzione con previa morte, assunzione senza previa morte etc.). Ciò posto, se la Chiesa, fino ad oggi, non si è posta tutte le suddette questioni, è facile comprendere come l'Assunzione non sia prossimamente definibile, poiché non si sa ancora che cosa si debba definire (la definibilità dell’Assunzione corporea di Maria Santissima Vergine Madre di Dio. Dissertazione accademica. Torino 1884). Per l'Arnaldi, l'assunzione corporea è «vix remote definibilis».

c) *Autori che propugnano la definibilità dell'Assunzione corporea della Vergine*.

Ritengono l'assunzione corporea semplicemente definibile 21 teologi del secolo XIX (cfr., Balić, op. cit., II, p. 348-380).

Citiamo qui i principali, ossia: REMIGIO BUSELLI, O.F.M., (+1889) nell'opera «La Vergine Maria vivente in corpo ed anima al Cielo, ossia, dissertazione teologico-storico-critica sulla definibilità dogmatica della corporea assunzione della Madre di Dio, secondo il beneplacito della cattolica Chiesa, Firenze, 1863); GIOVANNI DE LUCA (I voti dei cattolici e l'Assunzione di Maria Santissima, in «La scienza e la fede», serie 3, vol, 7, a. 29 [1869] p. 5-16; 129-142; 353-373; vol. 8, p. 97-119; 353-375; vol. 10, a. 30 [1870] p. 83-105; 279-290); LUIGI VACCARI O.S.B. (De corporea Deiparae assumptione in caelum an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio historico-critico-theologica, Romae, 1869); GASPARE DE LUISE (L'Assunzione di Maria, Madre di Dio, trionfo della dottrina cattolica sul naturalismo, Roma-Torino, 1869); CARLO BERTANI (Studio sull'Assunzione di Maria santissima, in «La Scuola Cattolica», 9 [1977] p. 541-560; 10 [1877] p. 263-270; 350- 358); FRANCESCO BERIO (Maria vergine, assunta in Cielo. Discorso. Oneglia, 1883); ALFONSO M. JANNUCCI (Firmitudo catholicae veritatis de psycosomatica Deiparentis assumptione. Disquisitio prior historico-biblico-speculativo-polemica nec non armonia catholicì dogmatis de pneumatosomatica Deiparentis assumptione. Disquisitio posterior critico-philosophico-theologico-diplomatica. Torino, 1884); MATTIA GIUSEPPE SCHEEBEN (+1888) in «Handbuch der Katholischen Dogmatik, III, Freiburg i. Br. 1933, n. l 796-1738, p. 571- 57 4); DE CLERMONT (L'Assomption corporelle de la sainte Vierge et son antique représentation à Notre-Dame du Port, Paris, 1889) etc.

587

5) *Il movimento assunzionistico dopo la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione.*

La Regina Isabella di Spagna, dietro suggerimento del suo Confessore S. Antonio Maria Claret, indirizzava al S. P. Pio IX, in data 27 dicembre 1863, una Lettera nella quale lo pregava a degnarsi di definire come dogma di fede l'Assunzione di Maria SS., rilevando come il Re suo Consorte si univa alla sua supplica. La lettera della Regina era accompagnata da un'altra Lettera del Nunzio Apostolico, in cui si diceva: «Mi sorprese la novità della petizione». La petizione della Regina Isabella fu tosto seguita da altre petizioni sottoscritte da persone di tutte le classi sociali, particolarmente da alcune Dame di Corte con a capo la Marchesa di Viluma (cfr. Hentrich-de Moos, Petitiones de Assumptione corporea ..., II, p. 889). Aveva inizio così un vero e proprio movimento assunzionistico.

LI S. Padre Pio IX, pur compiacendosi vivamente di un tale atto di filiale pietà verso la Vergine da parte della Regina, e pur riconoscendo che «l'Assunzione, nella maniera nella quale è creduta dalla comune dei fedeli, è una conseguenza del dogma della sua Concezione Immacolata», dichiarava: «Tutte le cose hanno il loro tempo adatto, ed Io non mi credo degno istromento per pubblicare come dogma anche questo secondo Mistero. Tempo verrà che i santi desideri di V. M. saranno esauditi, ma intanto conviene proseguire nella preghiera ...» (ibid., p. 576).

Il 7 gennaio 1880, Mons. Luigi Vaccari, Vescovo ausiliare di Nicotera e Tropea, inviava una Lettera al Direttore del giornale «L'unità Cattolica» di Firenze, nel.la quale esortava tutto l'orbe cattolico a chiedere collettivamente alla S. Sede la bramata definizione dogmatica dell’Assunzione. A questa iniziativa pare che si riallacci il movimento assunzionistico promosso dal Medico Dott. Alfonso Travaglini, Presidente del Comitato regionale dei Congressi Cattolici dell'Italia meridionale. Il Travaglini raccolse in un volume le firme di parecchi Vescovi e di molti Sacerdoti, letterati e semplici fedeli, e per mezzo di Mons. Filippi, Arcivescovo dell'Aquila, lo fece avere a Leone XIII.

Un altro grosso volume con più di 25.000 firme giungeva a Leone XIII da Puebla de los Angeles nel Messico.

Mons. Vaccari fece anche altri passi in favore della definizione dell'Assunzione, ma una decisione del S. Uffizio (in data 19 febbraio

588

1880) venne a porre un ferino, pel fatto che un tale movimento, per allora, venne ritenuto poco opportuno, a causa specialmente delle opposizioni sorte in Germania.

19. SECOLO XX

È «il secolo dell'Assunzione», come il secolo precedente era stato «il secolo dell'Immacolata».

In Oriente

La Chiesa bizantino-slava, fino agli inizi del secolo XX, non ha avuto alcun dubbio intorno all'Assunzione corporea di Maria SS.

1) Una monografia antiassunzionistica di I. Bulgakov.

All'inizio del secolo XX, A. I. Bulgakov pubblicava contro l'Assunzione corporea una monografia dal titolo: Sull'adozione di un nuovo dogma nel cattolicesimo romano (Kiev, 1903). In essa il Bulgakov biasimava il movimento che si manifestava nella Chiesa cattolica, dopo iJ Concilio Vaticano I, in vista di ottenere la definizione dogmatica dell'Assunzione come dogma di fede. Senza arrivare a negare positivamente il fatto stesso dell'Assunzione corporea, Egli dichiara che una tale dottrina è priva di fondamento nelle fonti della Rivelazione. Le sue conclusioni si riducono a quattro: 1) La S. Scrittura non dice nulla degli ultimi anni e della morte di Maria; 2) i più antichi racconti sulle circostanze di questa morte sono discordi; 3) solo nel secolo V, i Padri del III Concilio Ecumenico (quello di Efeso) incominciarono ad occuparsi della persona di Maria, non già direttamente, ma indirettamente, a causa della sua funzione nel mistero dell'Incarnazione; 4) i racconti del trasferimento del corpo verginale di Maria non risalgono al di là del secolo V e non furono universalmente diffusi, né accolti.

Ciò non ostante, la pietà dei fedeli, penetrati dalla grandezza della Maternità divina, assicurò ben presto ai suddetti racconti il loro successo, e il loro contenuto penetrò nei canti liturgici e nei sermoni ecclesiastici.

589

Altrettanto ritenne, in Bulgaria, pochi anni prima della definizione dogmatica dell'Assunzione, D.W. Djulgerov (Die Ieiblicbe Aufnabme der allerseligsten Iungfrau Maria in den Rimmel, in «Annuaire de l'Université de Sofia» 25 [1947-1949] p. 1-36. Pel Djulgerov, le asserzioni assunzionistiche della liturgia bizantina non sarebbero altro che frasi poetiche dei melodi bizantini.

2) *Reazioni contro la definizione dogmatica dell'Assunzione*.

In occasione poi della solenne definizione dogmatica dell’Assunzione, parecchi scrittori bizantini e slavi dissidenti dalla Chiesa Cattolica, criticarono un tale solenne atto pontificio (cfr. Primi echi della definizione dell'Assunzione nell'Oriente, in «Unitas» 6 [1951] p. 87-105). Così han

fatto alcuni professori ateniesi. Costoro ritengono che solo un Concilio Ecumenico può emettere una definizione dogmatica; inoltre, una definizione dogmatica - dicono - deve avere per oggetto solo quelle verità rivelate che sono necessarie per salvarsi e che debbono inserirsi nel Simbolo della fede. Riconoscono, tuttavia, fatte alcune eccezioni, che «il concetto cattolico dell’Assunzione della Madonna al Cielo concorda col concetto ortodossi», come si è espresso Teodoro G. Spasskii (cfr. Gordillo M., Mar. Or., p. 218, n. 230). Anche Sergio Bulgakov, Professore dell'Istituto teologico russo di Parigi, non ha esitato a riconoscere che «questo nuovo dogma - a parte la formula di cui uno si può servire - nulla presenta di nuovo per la coscienza ortodossa. L'Ortodossia contiene ciò che corrisponde alla dottrina della risurrezione, dell’Assunzione al Cielo e della glorificazione celeste della Madre di Dio» (Le buisson qui ne bràle pas. Essai d'explication dogmatique de certains points regardant le culte orthodoxe de la Mère de Dieu, Paris, 1927, p. 122). L'assunzione corporea, per la Vergine - secondo Sergio Bulgakov - non è una semplice convenienza, ma è una necessità; non è un privilegio, ma è un diritto (op. cit., p. 118, 130, 176).

In Occidente

Continua la discussione sulla "definibilità" dell'Assunzione corporea, e riprende vigoroso il movimento assunzionistico arrestatosi verso il tramonto del secolo XIX.

590

1) *La definibilità dell'Assunzione*

a) Autori i quali non parlano espressamente della definibilità dell'Assunzione. P. Balić ne nomina undici (op. cit., II, p. 294-29 8), vale a dire: Hugo Hurter S.J., Adolfo Tanquerey, Guglielmo Wilmers S.J., Giuseppe Bautz, Orazio Mazzella, Enrico Lesetre, Giuseppe Sachs, Adalberto Sanda, Lodovico Garriguet, Francesco Gillmann, Emanuele Flicoteau, O.S.B.

b) *Autori i quali hanno impugnato la definibilità dell'Assunzione*. I principali sono i seguenti:

Augusto Felice Boudinhon (La définibilité de l'Assomption de la très sainte Vierge. Etude théologique, Paris, 1902), recensendo l'opera del Renaudin sull'Assunzione, riteneva che l'Assunzione, pur essendo un fatto dogmatico sul quale la Chiesa poteva pronunziarsi infallibilmente, non cessava per questo di essere un fatto storico, e questo fatto storico non era provato, poiché «né il Vangelo, né i Padri, neppure quelli del Concilio di Efeso, ne han fatta la minima menzione». Anche «le prove d'ordine teologico» non concludono necessariamente. «Resta quindi unicamente - dice - la tradizione orale e l'insegnamento attuale della Chiesa»; ma è «difficile farlo risalire agli Apostoli». «Lungi da me - conclude - il pensiero di aver voluto revocare in dubbio il glorioso privilegio di Maria, piamente celebrato dal mondo cattolico; la questione è ben altra e si riferisce soltanto alla possibilità teologica e alla convenienza di una definizione dogmatica. E su questo punto la discussione rimane interamente libera».

Giovanni Ernst, Professore dell'Università di Monaco, dal 1921 al 1930, in vanie trattazioni (cfr. Balić, op. cir., II, o. 333), ha sottoposto a severa critica gli argomenti teologici addotti in favore della definibilità prossima dell'Assunzione corporea, dimostrando come era dubbia non soltanto la storicità stessa dell'Assunzione corporea (che è un fatto storico e sensibile) per il fatto che si fonda sulle sole leggende apocrife alle quali non si può prestare alcuna fede storica, ma anche perché fino ad allora non era stata dimostrata con validi argomenti la nota soprannaturale e dogmatica di un tale fatto (cfr. Ueber die Definierbarkeit der L.ehre van der leiblichen Himmelfahrt Maria nocb einmal, in «Theol.-prakt. Quartalschrift» 80 [1927] p. 532-

544; Um die Definierbarkeit der leiblicben Himmelfahrt Maria, in «Bonner Zeitschrift f. Theol.-Seelsorge» 4 [1927]

591

p. 322-336; Neues zur Kontrooerse uber die Definierbarkeit der Himmelfahrt Maria, ibid., 5 [1929] p. 289-304; 7 [1930] p. 16-31).

Giuseppe Coppens, Professore dell'Università di Lovanio, nel 1947, quasi alla vigilia della definizione dell'Assunzione, presentava apertamente varie difficoltà contro la defìnibilità della medesima, mettendo in rilievo i lati deboli che - a suo parere - presentavano i vari argomenti scritturistici, patristici e teologi che solevano addursi in favore della definibilità (cfr. La definibilité de l'Assomption, in «Eph. Theol. Lov.» 23 [1947] p. 5-35). Confutai l'articolo del Prof. Coppens sul «Marianum», 9 [1947] p. 260-277).

Faceva altrettanto, ma con maggior copia di erudizione, Bertoldo Altaner (nella recensione del volume del P. Jugie). Egli impugnava non solo le condizioni estrinseche ma anche le condizioni intrinseche della definibilità dell'Assunzione. Il suo torto fondamentale era quello di confondere la tradizione dogmatica con la tradizione storica (cfr. Zur Frage der Definierbarkeit der Assumptio B.M.V., in «Theologische Revue» 45 [1949] p. 129-142; 46 [1950] p. 6-20). Un eguale severo giudizio era riserbato al movimento assunzionistico.

La definizione solenne dell'Assunzione corporea (1° novembre 1950) venne a por fine e a far tacere queste voci discordi.

c) *Autori i quali propugnavano la definibilità dell'Assunzione*.

La definibilità dell'Assunzione corporea della Vergine, nella prima metà del secolo XX, era una sentenza comune. La discrepanza incominciava quando si trattava di determinare se una tale definibilità poteva dirsi prossima oppure soltanto remota; quando si trattava di determinare il grado di certezza (certa, probabile, possibile); ed anche quando si trattava di determinare i fondamenti o argomenti sui quali poggiava una tale definibilità.

Possiamo perciò, per precisione, distinguere due gruppi: quelli che propugnavano la definibilità remota e quelli che propugnavano la definibilità prossima.

1) Propugnavano la definibilità remota dell’Assunzione i seguenti:

ANTONIO BAUMSTARK (Die leibliche Himmelfahrt der allerselìgsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem, in «Oriens

592

christianus» 4 [1904] p. 371-392); GIOVANNI RIVIÈRE (art. Assomption, in «Dict. pratique des connaissances religieuses, I, Paris, 1925, p. 477-478); ANSELMO STOLZ O.S.B. (Neue Dogmen, in Benediktinische Monatschrift» 16 [1934] p. 187-201; e in francese: «Nouveaux» dogmes, in «Irénikon» 2 [1935] p. 129-150); UN ANONIMO VERONESE (Definibilità dell'Assunzione, in «Palestra del Clero» 18 [1939] p. 85-86, confutato da G.M. Roschini: «Sulla definibilità dell'Assunzione», ibid., 18 [1939] p. 121-122); ARCANGELO DA ROC, O.F.M. Cap., (Adnotationes circa petitiones da B.V. Mariae assumptione corporea in caelum dogmatice definienda, in «Collectanea franciscana» 14 [1944] p. 264-274): la definizione è da rimandarsi fino a che non sia stata fatta «maggior luce» sulla questione della morte o meno di Maria SS.).

Propugnavano invece la DEFINIBILITA' PROSSIMA (o pura e semplice) dell'Assunzione corporea, i seguenti (anche qui accenniamo ai principali soltanto): CRISTIANO PERSCH S. J. (Praelectiones dogmaticae, IV, Friburgi Br., 1900, p. 303); CUNO CROSTA (fondatore, nel 1916, del Periodico «L'Assunta» e autore dell'opera: L'Assunta nell'odierna teologia cattolica, Milano, 1930, ed. 3); PAOLO RENAUDIN O.S.B. (De la définition dogmatique de l'Assomption de la T.S. Vierge. Dissertation théologique, Angers, 1900; La doctrine de l'Assomption de la

T.S. Vierge, définibilité comme dogme de foi divine catholique, Paris, 1912; Assumptio B.M. Virginis Matris Dei, Disquisitio theologica. Taurini-Romae, 1933; etc.); BONAVENTURA GARGIULO da Sorrento O.F.M. Cap. (La corporea assunzione di Maria al Cielo. Tradizione e scuola francescana, Napoli, 1902); SALVATORE DI PIETRO (La Corporea assunzione di Maria in Cielo secondo la storia e la tradizione. Pensieri ed osservazioni, S. Benigno Canavese 1902); EUSEBIO DELL'ASSUNZIONE 0.C.D. (Convenienda de difinir corno dogma de fé la asunci6n de la Virgen, Barcelona 1903); BENEDETTO BONAZZI O.S.B. (Esclusa la Rivelazione, la certa e diuturna fede della Chiesa nell'Assunzione resta inesplicabile ..., Benevento, 1904); BERNARDO (Colizia) da Ceglie Messapica (Ricordi teologici per lo studio dell'Assunzione corporea di Maria Vergine in Cielo, Foligno, 1904); NOYON A. [Marie] Assomption, in «Dict. Apol. de la foi cath.» III, 283-294); Card. ALESSIO M. LEPICIER O.S.M. (tractatus de beatissima Virgine Maria, Parisiis, ed. IV, 1912, p. 327; ed. V, Romae, 1926, p. 302-303); RENATO MICHAUD (Définibilité dogmari-

593

que de l'Assomption, in «Nouvelle Revue théologique» 46 [1914- 1919] p. 453-468); PIETRO ECK (Die Lehre von der leiblichen Aufnahme Marias in den Rimmel, in «Pastor bonus» [Trier], 30 [1917-1918], p. 529-535); GIULIO CESARE BROUSSOLLE, fondatore, nel 1918, del Periodico «L'Assomption de la S. Vierge» e autore dell'articolo: L'Assomption de la Vierge: croyance pieuse, ou croyance raisonnable, in «Revue pratique d'apologétique», t. 25, -a. 13 [1917-1918] p. 615-623): GUIDO MATTIUSSI, S.J. (Utrum corporea Virginis assumptio ad fìdei catholicae depositum spectet, disputatio, Aquipendii, 1922. - L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico, Milano, 1924); AUGUSTO DENEFFE, S.J. (Um die Definierbarkeit der Himmelfahrr Maria, in «Scholastik» 1 [1926] p. 161-183, 579-580); PARTENIO MINGES O.F.M. (Ueber die Defìnierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Maria, in «Theol.-Prakt. Quartalschrift» 78 [1925] p. 546-557); WINERKEHR C. (Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Rimmel Theologische Erorterung, Einsiedeln [1927]); FRANCESCO SAVERIO GODTS, C.SS.R. (Défìnibilité dogmatique de l'Assomption de la T.S. Vierge, Refutation d'une récente brochure allemande [Ernst], Esschen, 1924); ANTONIO MARIA JANNOTTA (theses de assumptione corporea in caelum B. Virginis Mariae Deiparantis et de B. Virgine Maria Deiparente mediatrice universali apud Deum, excerptae ex Theotocologia oatholica eiusdem auctoris et auctae, Isola del Liri, 1928); PIETRO SCOTTI, S.J. (La definibilità dell'Assunzione psicosomatica di Maria SS., in «La Scuola Cattolica», ser. 6, vol. 14, an. 57 [1929]; FRANCESCO SALESIO MULLER (Origo divino-apostolica doctrinae evectionis beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus, Oeniponte, 1930); GIOVANNI AGUSTI PANELLA C.M.J. (La Virgen en el mysterio de la Asunciòn, Madrid, 1931); FRANCESCO GISMANO S.J. (Studio sopra l'Assunzione corporea della Vergine, in «Palestra del Clero» 13 [1934, I] p. 4-7; 199-202; 358-361; 551-554; ibid., II, p. 104-108); GASPARE FRIETHOFF 0.P. (De doctrina assumptionis corporalis B.M. Virginis rationibus theologicis illustrata, in «Angelicum» 15 [1938] p. 16 ss.); Srsusa L. (la mort et l'assomption de Marie, in «Revue apologetique» t. 62, a. 32 [1936]; REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE 0.P. (De defìnibilitate assumptionis B. Mariae Virginis, in «Angelicum» 22 [1945] p. 67-); La défìnibilité de l'Assomption, in «Divus Thomas» [Plac.] 24 [1947] p. 81-86;

594

L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite?., in «Doctor communis» 1 [1948] p. 28-63); CARLI G. (La Definibilità dommatica dell'Assunzione di Maria, in «Marianum» 7 [1945] p. 59-77); La morte e l'Assunzione di Maria SS. nelle Omelie greche dei secoli VII, VIII, Roma, 1941); FALLER O., S.J. (De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis [Analecta Gregoriana 36], Romae, 1946); BOVER G., S.J. (La Asunciòn de Maria. Estudio teologico històrico sobre la asunciòn corporal de la Virgen a los cielos, Madrid, 1947).

Riguardo al grado di certezza, per alcuni teologi una tale definibilità era certa (Mattia Giuseppe Scheeben, Guido Mattiussi S.J., Partenio Minges O.F.M. (cfr. Balie, op. cit., II, p. 365-367; 394-397; 397-398). Per altri, una tale definibilità era solo probabile (Augusto Deneffe S.J., Enrico Lennerz S.J. (ibid., p. 398; 426-427). Per altri, infine, una tale definibilità soltanto possibile (Giacomo Rivière, Benedetto Merkelbach, 0.P., Camillo Van Combrugghe (ibid. pag. 344-345; 428; 388).

Relativamente ai fondamenti sui quali i vari autori basavano una tale definibilità, vi era una discreta varietà. Alcuni, infatti, ritenevano che la verità dell'Assunzione corporea della Vergine fosse stata rivelata in modo esplicito sia nella Sacra Scrittura sia nella Tradizione Apostolica, sia in tutte e due le fonti (Remigio Buselli, Alfonso M. Jannucci, Giacinto M. Martinez y Saenz O.F.M. Cap., Paolo Renaudin O.S.B. (ibid., p. 348-349; 363-365; 358-359; 373- 377). Altri, invece, i più, comunemente, ritenevano che una tale verità era stata rivelata soltanto in modo implicito, in modo perciò oscuro, nelle fonti della Rivelazione. Mentre alcuni vedevano una testimonianza abbastanza chiara nel Protovangelo (Gen. 3, 15), altri invece esaltavano la famosa «Donna dell'Apocalisse (cap. XII) o le parole di «benedizione» della Madre di Dio riferite da S. Luca. Altri, ulteriormente, inclinavano a riallacciare il privilegio dell'Assunzione corporea alla Maternità divina, a1la sua perpetua verginità e al privilegio dell'Immacolata Concezione, coi quali è intimamente connessa. Non sono mancati, infine, coloro i quali ponevano in primo luogo (come punto di partenza) e in modo precipuo la fede di tutta la Chiesa, docente e discente, e alla luce di una tale fede interpretavano le fonti della Rivelazione, la S. Scrittura e la Tradizione. Una tale fede di tutta la Chiesa non si può spiegare senza la Rivelazione.

595

2) *La definibilità dell'Assunzione nei congressi mariani nazionali e internazionali.*

Tra i Congressi Nazionali che illustrarono l'Assunzione o inviarono voti alla S. Sede per la definizione dogmatica dell'Assunzione corporea della Vergine, van ricordati (oltre quelli del secolo scorso) quello Ispano-Americano di Barcellona del 1904, quello di Leopoli (in Polonia) del 1905, quello di Averbode del 1910, que1lo di Maastricht del 1912, quello di Siviglia del 1929, quello pan-americano Cileno del 1921, quello di Tongerloo del 1934, senza parlare dei Congressi organizzati da varie Società mariane e dalla Commissione Mariana Francescana in Italia (a Roma), nella Spagna, nel Portogallo, nel Canada, nell'America Latina, nella Francia e nell'America del Nord (cfr. Balie, op. cit., II, 446 ss.).

Tra i Congressi Mariani Internazionali, van ricordati quello di Lione del 1900, quello di Friburgo del 1902, quello di Saragozza del 1908, quello di Salzburg del 1910, quello di Treviri del 1912 (ibid., 447, 449, 450), etc.

3) *Il Movimento assunzionistico del sec. XX.*

Dopo una stasi di circa un ventennio (l'ultimo ventennio del secolo XIX), all'alba del secolo XX, negli anni 1902-1903, esplose all'improvviso, tra i fedeli, un nuovo vigoroso movimento in favore della definizione dogmatica dell'Assunzione. Questo movimento, iniziatosi in Francia con una «crociata di preghiere» e con un «Segretariato» diretto a coordinare e ad intensificare il lavoro di propaganda, si estese ben presto alla Spagna, al Portogallo, all'Italia, al Brasile (per opera della Contessa d'Eu, figlia dell'ultimo Imperatore del Bras1le), all'Ecuador, al Messico, alla Colombia, al Perù, al Paraguay, al Canada ed agli Stati Uniti.

Nella Spagna, l'Arcivescovo di Siviglia, Mons. Spinola y Maestre, promoveva il movimento assunzionistico nella sua Diocesi e in tutta la Spagna mediante una «Commissione Diocesana» raccoglieva 73.000 firme, in due grossi volumi, presentati poi a Leone XIII. A Siviglia fece eco Badajoz (con 13.000 firme), Vich (con 40.000), Barcellona (con 115.000 firme) etc.

In Italia, anima del movimento assunzionistico fu il Servo di

596

Dio Bartolo Longo, dietro consiglio di Mons. Gennari, allora Assessore del Santo Offizio e poi Cardinale. Un «Libro bianco» posto nella Basilica di Pompei, raccolse innumerevoli firme. Sotto l'influsso del Longo, il XVIII Congresso Nazionale Cattolico di Taranto inviò a Roma un voto sottoscritto da 2 Cardinali, da 32 Arcivescovi e Vescovi e da 3.000 fedeli. - Per opera poi del Canonico Clino Crosta di Como, venne istituito in Italia un «Comitato Organizzatore» insieme ad altri «Comitati particolari» stabiliti nelle principali Città della Penisola (a Venezia venne istituito con lettera autografa del Card. Giuseppe Sarto, il quale sottoscriveva una petizione in favore della definizione dell'Assunzione: cfr. «L'Assunta», 12 [1928] p. 28).

Nel 1902, tutti i Vescovi del Giappone sottoscrivevano una petizione. Altrettanto facevano 100.000 Brasiliani.

Dal 1902 al 1906, una forte reazione, suscitata da correnti modernistiche, rallentò il ritmo del movimento assunzionistico.

Nel 1905, il Vescovo di Malacca inviava a Roma due grossi volumi rilegati con 36.000 firme dei suoi diocesani. Anche il Vescovo di Capaccio-Vallo, nel 1908, inviava a Roma 2.852 sottoscrizioni.

Negli anni 1907-1908, ben 250.000 firme venivano raccolte nella sola Spagna. Verso quello stesso tempo, i Vescovi del Portogallo chiedevano a S. Pio X la definizione dell'Assunzione.

Nell'alta Italia, 6.000 soci delle Trenta «Unioni di agricoltori e operai cattolici» radunati a Monte Berico nel 1913, sottoscrivevano un voto collettivo. Si narra che S. Pio X abbia detto: «Per la definizione dell'Assunzione, occorrono ancora molti studi e molto seri» (cfr. «La Ciudad de Maria», 18 ott. 1908).

Nel 1925, Bartolo Longo iniziava, in Italia, un nuovo movimento assunzionistico, giungendo ad ottenere 508.743 firme, presentate poi, in 12 volumi, al S. Uffizio. Questo nuovo movimento, interrotto dalla morte del Longo, venne ripreso e continuato da Raffaele Asaro e Amedeo Balzaro mediante il «Comitato Assunzionistico Veronese». Questo «Comitato» presentò al S. P. Pio XI ben 60 volumi contenenti i voti di 20 Cardinali, 5 Patriarchi, 709 Arcivescovi e Vescovi, circa due milioni di Sacerdoti, Religiosi e fedeli nonché [e adesioni collettive di 32 Congressi, Sinodi etc.

Negli anni 1932-1933, un altro vasto movimento veniva iniziato dal P. Matteo Crawley. Si ebbero così altre 500.000 firme, raccolte specialmente in Francia, Belgio, Spagna, Inghilterra, Afri-

597

ca, Asia. Altre 555.708 firme venivano presentate dalle Congregazioni Mariane dei PP. Gesuiti.

Dal 1921 al 1940 si ebbero ben 6.471.000 petizioni (mentre nel periodo che va dal 1863 al 1920 se ne etano avute 1.615.000). Tutti questi dati vennero raccolti e pubblicati, in due grossi volumi, nel 1942, dai PP. Hentrich e de Moos, S. J.

Con l'apparire di questi due volumi, il movimento assunzionistico aveva una ripresa vigorosa, superiore al passato. Mosso da questo plebiscito, il S. P. Pio XII, il 1° maggio 1946 inviava a tutti i Vescovi dell'Orbe cattolico la Lettera «Deiparae Virginis» nella quale chiedeva il loro parere sulla definibilità dell'Assunzione, e se essi, col loro popolo, desideravano una tale definizione. Ben 1169 Vescovi residenti (su 1191, e perciò il 98,02%) rispondevano in senso affermativo; 22 soltanto manifestavano qualche dubbio, generalmente sulla opportunità della definizione.

4) *La definizione dogmatica dell'Assunzione*.

In seguito a ciò, il S. P. Pio XII, il 14 agosto 1950, rendeva ufficialmente nota la sua intenzione di procedere, nel prossimo 1° novembre, alla solenne definizione dogmatica dell'Assunzione.

La mattina del 1° novembre 1950, il S. Padre Pio XII, dinanzi alla facciata della Basilica Vaticana, circondato da oltre 600 tra Cardinali, Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi, fra il tripudio di tutto l'Orbe cattolico, dichiarava e definiva «esser dogma da Dio rivelato: che l'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo»215.

IV. L'elaborazione teologica

Le opere di Dio sono tutte perfettamente ordinate ed armoniche. Ne segue perciò che il punto di partenza dell'indagine teologica debba essere l'armonica unità esistente tra i vari privilegi mariani

---

215 Il celebre psicanalista protestante Carlo Gustavo Jung, parlando del nuovo «dogma dell'Assunzione», ha detto di ritenerlo «il più importante avvenimento re-

considerati alla luce dei vari principi mariologici. Il principio di unità, infatti, per cui la fine di una cosa corrisponde al principio e al progresso della medesima; per cui i mezzi corrispondono al fine, e l'insieme corrisponde alle parti che lo compongono, è stato sempre il grande mezzo per penetrare non solo i segreti dell'ordine naturale (l'universo creato) ma anche quelli dell'ordine soprannaturale.

Ciò premesso, osiamo asserire che l'Assunzione corporea di Maria SS. è reclamata da tutti i principi mariologici, vale a dire, sia dal primo principio sia dai principi secondari. Apparirà da ciò il nesso evidente tra l'Assunzione corporea della Vergine e le altre verità mariane rivelate nelle quali è radicato, poiché «i misteri della religione cristiana - come ha rilevato Bossuet - han tra di loro un rapporto meraviglioso» (cfr. Discorsi sulle feste della Madonna, Disc. I sull'Assunzione, Trad. di F. Bosio, Brescia, 1948, p. 300). In tal modo le varie ragioni teologiche addotte in favore dell'Assunzione corporea vengono ad essere ridotte ad armonica unità.

1. IL PRIMO PRINCIPIO DELLA MARIOLOGIA E L'ASSUNZIONE CORPOREA DI MARIA.

L'Assunzione corporea di Maria SS. è reclamata imperiosamente, in primo luogo, dal primo principio della Mariologia, ossia, dalla Maternità universale, dalla maternità cioè sia verso Cristo, sia verso i Cristiani.

1) *Le esigenze della Maternità verso Cristo*.

L'Assunzione corporea è reclamata, innanzitutto e soprattutto, dalla Maternità fisica divina, verso Cristo, Uomo-Dio, quella maternità che costituisce il punto centrale dell'Incarnazione. In forza, infatti, della maternità divina, un quadruplice vincolo si è venuto a stringere fra la Madre e il Figlio: 1) un vincolo fisico o fisiologico, 2) un vincolo metafisico, 3) un vincolo morale e 4) un vincolo dinamico o soteriologico.

---

ligioso dai tempi della Riforma» (cfr. Jung C. G., Risposta a Giobbe, Milano, Casa Ed. il Saggiatore, 1965, p. 172).

599

Orbene, questi quattro vincoli - uno più forte dell'altro - sono come quattro potenti braccia che han sollevato la Vergine, in anima e corpo, alla gloria del Cielo.

1) Esigeva l'assunzione corporea, in primo luogo, il vincolo fisico o fisiologico. In forza infatti della maternità divina, la carne di Cristo è, originariamente, la carne stessa di Maria, in quanto è stata presa da Lei: «fatto di donna» (Gal.4,4). Data questa unità di carne, ossia, questa consanguineità, questa originaria identità fra la carne di Cristo e la carne di Maria, ne seguiva che la sorte toccata alla carne o corpo di Cristo dovesse toccare anche alla carne o corpo di Maria; e perciò ne seguiva che il corpo di Maria dovesse essere immune dalla corruzione, come il corpo di Cristo, e dovesse essere glorificato, come lo fu il corpo di Cristo.

Così ha ragionato, in modo particolare, lo pseudo-Agostino nel celebre Trattato «De Assumptione B. Mariae Virginis»: «la Carne di Gesù è carne di Maria ... La carne di Cristo, infatti, quantunque magnificata dalla gloria della risurrezione, e glorificata con la potente ascensione sopra tutti i cieli, rimase tuttavia la stessa natura della carne che fu presa da Macia... Colui stesso perciò che ascese i cieli, trasportò anche sopra gli astri la carne che aveva preso dalla madre, onorando ogni umana natura, e, più ancora, la natura materna» (Cap. I, PL 40, 1145). In questa originaria identità fra la carne glorificata del Figlio e la carne della Madre, è inclusa, in un certo senso, l'identità della loro sorte finale. Il disonore della madre ricadrebbe inevitabilmente sul Figlio: «La putredine e i vermi infatti sono l'obbrobrio della umana condizione. Siccome però Cristo fu esente da un tale obbrobrio, ne è eccettuata anche la natura di Maria, natura che Gesù prese, come è provato, da Lei. La carne, infatti, di Gesù è carne di Maria» (Cap. V, ibid., 1145). La Vergine, oltre ad essere unita al Figlio per grazia - come gli altri e più degli altri - fu unita a Lui anche «per natura». Ciò posto, non può non ripugnare al senso cristiano che il corpo della Madre di Dio sia preda dei vermi e schiavo della morte. Pel senso cristiano «il luogo degno per conservare un così prezioso tesoro è il Cielo, non già la terra». Il corpo della Madre di Dio perciò dovette avere una sorte ben diversa da quella che ha il nostro corpo di peccato (Cap, VI, ibid., 1146).

Anche la Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» ha

600

insistito su questo vincolo fisico dicendo: «Sembra quasi impossibile [si noti la forza dell'espressione!]216 figurarsi separata da Cristo, se non con l'anima almeno col corpo, dopo questa vita, Colei che Lo concepì, Lo diede alfa luce, Lo nutrì col suo latte, Lo portò fra le braccia, Lo strinse al petto». La stessa Costituzione riferisce, tra gli altri, la formulazione di questo argomento come è stata proposta da S. Roberto Bellarmino Dice: «Aderendo al pensiero cristiano trasmesso dai secoli passati, S. Roberto Bellarmino esclama: "E chi, prego, potrebbe credere che l'arca della santità, il domicilio del Verbo, il tempio dello Spirito Santo sia caduto? Aborrisce il mio animo dal solo pensare che quella carne verginale che generò Dio, che Lo partorì, Lo alimentò, Lo portò, o sia stava ridotta in cenere o sia stata data in pasto ai vermi" (S. Roberto Bellarmino, conciones habitae Lovanii, concio 40; De Assumptione B.

Mariae Virginis)». In breve: come poteva essere preda della «morte» quel corpo che aveva generato «la Vita»?... La Vergine, infatti, è «Madre di Dio «precisamente col proprio corpo. Ciò posto - argomenta Scheeben - una lunga separazione della sua anima dal suo corpo sarebbe per Lei impensabile, come sarebbe per Cristo, a causa dell'unione ipostatica della sua anima e del suo corpo con la divinità» (Handbuch der Katholischen Dogmatik, v. III, Freiburg i. Bv., 1882, p. 581- 582).

Si può anche rilevare che tutto l'essere di Maria - anima e corpo - in forza dell'Incarnazione del Verbo e della Maternità divina, ha ricevuto una specie di consacrazione, ossia, è diventato qualcosa di sacro. È sacro infatti tutto ciò che in modo particolare si riferisce a Dio e, sopra ogni altra cosa, ciò che arriva a toccare, in qualche modo, Dio. Orbene, la carne di Maria, fra tutte le cose sacre a Dio, fu indubbiamente la più sacra, poiché ebbe i rapporti più stretti che si possano immaginare con Dio, avendo Ella generato Dio secondo la carne, allorché il "Verbo si fece carne". Ripugna perciò il pensiero che il sacro corpo di Lei, che fu «albergo del nostro Desiro» (Par. XXIII, 105), sia stato in qualche modo dissacrato dalla corruzione della morte.

---

216 Pio XII dice: «quasi impossibile» e non già «impossibile». Perché? Perché vi è una doppia impossibilità: quella assoluta e quella ordinata. L'assoluta è semplicemente «impossibile»; l'ordinata invece è «quasi impossibile» (S. Th., I, q. 25, a. 5, ad 1).

601

Esiste perciò un nesso d'ordine fisico tra la maternità divina e l'Assunzione corporea.

2) Esigeva l'Assunzione corporea, in secondo luogo, il vincolo metafisico. In forza infatti della Maternità divina, si stabiliva una relazione reale, permanente tra la Madre (soggetto) e il Figlio (termine della relazione), fondata sopra una generazione reale. Ciò posto, un ipotetico assoggettamento di Maria SS. al dominio della morte, se non proprio distrutto, avrebbe reso per lo meno incompleto, imperfetto il soggetto reale (la persona di Maria) e il fondamento reale (la generazione) di una tale relazione.

Avrebbe reso incompleto, imperfetto, innanzitutto, il soggetto di una tale relazione reale, ossia, la persona della Madre, di Maria. L'anima separata dal corpo, infatti, - come insegna l'Angelico - non può chiamarsi persona (S. Th., I, q. 29, a. 1, ad. 5; In III Sent., dist. 5, q. 3, a. 2), poiché non può dirsi sostanza individua, essendo solo una parte della natura umana (che è insieme composta di anima e di corpo). Così, per esempio, «l'anima di Abramo non è, propriamente parlando, lo stesso Abramo, ma è parte di lui» (In I Cor., cap. XV, lect. 2).

Altrettanto si deve dire di Maria: l'anima di Maria, Madre di Dio, non è, propriamente parlando, la stessa Maria, ma è una parte di Lei (la parte formale). La persona di Maria, la Madre di Cristo, è Maria intera, in anima e corpo. Nell'ipotesi perciò dell'assoggettamento ad dominio, allo sfacelo della morte, si verrebbe ad avere una Maria, una Madre di Dio incompleta, imperfetta, diminuita. Conseguentemente, la persona di Maria (il soggetto della relazione reale che la lega al Figlio) esige, reclama una sottrazione di Maria al dominio, allo sfacelo della morte, e perciò un'anticipata glorificazione del corpo.

Inoltre, l'ipotesi di un assoggettamento di Maria SS. al dominio, allo sfacelo della morte, avrebbe reso anche incompleto, imperfetto il fondamento stesso della relazione reale che la lega al Figlio: la generazione. La generazione umana, infatti, in Maria - come in qualsiasi madre - pur impegnando sia l'anima che il corpo, tuttavia si fonda più sulle operazioni del corpo (concepimento, gestazione, parto) che su quelle dell'anima. Mentre, quindi, con la glorificazione dell'anima (al termine della vita terrena) rimane pienamente salvo uno dei due fondamenti della relazione reale della ma-

602

ternità verso Cristo, col differimento della glorificazione del corpo verrebbe ad essere in qualche modo diminuito l'altro fondamento - quello più direttamente impegnato - di una tale relazione reale: il che non potrebbe non costituire una specie di stonatura nell'armonioso piano della Provvidenza divina.

Esiste perciò un nesso metafisico tra la Maternità divina e l'Assunzione corporea.

3) Esigeva l'Assunzione corporea, in terzo luogo, il vincolo morale che lega il Figlio alfa madre. Questo vincolo viene espresso da due precetti che il Figlio stesso, Cristo, impose a tutti i figli nei riguardi della madre: quello di onorarla e quello di amarla: precetti ai quali Egli volle liberamente sottomettersi e dell'osservanza dei quali Egli volle essere nostro supremo modello.

Orbene, l'onore e l'amore del Figlio, Uomo-Dio, per la Madre, esigevano l'Assunzione corporea di Lei, ossia, la preservazione dal dominio, dallo sfacelo della morte, l'anticipata glorificazione del corpo.

L'esigeva l'onore che il Figlio deve alla Madre. «La corruzione del sepolcro - ha rilevato Io pseudo-Agostino - è un obbrobrio e un disonore della natura umana, come appare dal fatto che Gesù stesso, in tutto simile a noi, volle esserne esente, e perciò, se, potendolo, non ne avesse preservato anche la madre, non avrebbe osservato la legge naturale e divina di onorarla. E da questa inosservanza seguirebbe, evidentemente, che non sarebbero vere le sue parole, non sarebbero coerenti le sue azioni, non sarebbero completi i suoi disegni; ossia, più brevemente, seguirebbe che Egli avrebbe rinnegato Sé stesso, mentre, come dice S. Paolo «seipsum negare non potest» (2 Tim., 2, 13). Non rimane se non l'inevitabile conclusione: veramente Gesù Cristo non ha permesso che sua Madre subisse il disonore del sepolcro, glorificandola anticipatamente in Cielo» (cfr. Quadrio G., II trattato «De Assumptione Beatae Mariae Virginis» dello pseudo-Agostino, il suo influsso nella Teologia Assumzionistica Latina, Romae, 1951 [«Analecta Gregoriana», vol. LII, Sect, 13, n. 21] p. 134-135). Questo stesso ragionamento è stato poi ripetuto da innumerevoli altri (appare infatti in 155 Petizioni: cfr. HentrichDe Moos, Petitiones ..; II, p. 740) ed è stato messo in rilievo anche nella Costitutione Apostolica «Muniificentissimus Deus: «Dal momento che il nostro Redentore è Figlio di Maria, non poteva, certo,

603

come osservatore perfettissimo della divina Legge, non onorare, oltre l'Eterno Padre, anche la Madre diletta. Potendo quindi dare alla Madre tanto onore, preservandola immune dalla corruzione del sepolcro, si deve credere che l'abbia realmente fatto». Altrove, ripetendo le parole di S. Francesco di Sales e di S. Alfonso M. de Liguori, dice: «Parimenti, S. Francesco di Sales, dopo aver asserito non esser lecito dubitare Che Gesù Cristo abbia eseguito nel modo più perfetto il divino mandato, col quale ai figli si impone di onorare i propri parenti, si pone questa domanda: "Chi è quel figlio che, se potesse, non richiamerebbe alla vita la propria madre e non la porterebbe dopo la morte con sé in paradiso?" (Oeuvres de St. François de Sales, Sermon autographe pour la fète de l'Assomption). E S. Alfonso scrive: " Gesù preservò il corpo di Maria dal corrompersi, perché ridondava in suo disonore che fosse guasta dalla putredine quella carne verginale, di cui Egli si era già vestito" (Le glorie di Maria, parte II, disc. 1).

Al dovere di onorare la propria madre si aggiunge anche il dovere di amarla. Ogni figlio degno di questo nome ama la madre sua e, mosso da questo amore, le concede volentieri tutti quei beni che è possibile concederle. Orbene, l'amore filiale che ebbe Cristo, lo Uomo-Dio, per la sua «degnissima» Madre (che Egli stesso si era liberamente scelta e resa degna di Sé) fu «sommo» (Cast. Ap. «Munificentissimus Deus»), perfettissimo, senza il minimo difetto, senza la minima imperfezione. Ciò posto, l'amore filiale di Gesù per la Madre sua sarebbe stato imperfetto e gravemente difettoso se Egli avesse omesso di renderla beata, nel corpo e

nell'anima, al termine della sua vita terrena, e, soprattutto, se non l'avesse sottratta al dominio della morte, alla corruzione della tomba e alla permanenza nella morte fino al giorno della risurrezione. Ne segue perciò che Gesù, figlio amante di Maria, dovette trovarsi nella morale necessità di rendere beata la Madre sua quanto all'anima e quanto al corpo, al termine della vita terrena di Lei.

Esiste perciò un nesso morale tra la Maternità divina e l'Assunzione, un nesso cioè fondato sulle leggi che reggono il mondo morale (nel caso nostro, le leggi che reggono le relazioni tra figlio e madre), leggi che sono l'espressione della ragione eterna, che è Dio stesso.

All'ordine morale appartiene anche la dignità - quasi infinita, ossia, moralmente infinita - derivante dalla Maternità divina. Or-

604

bene, se la dignità di Maria supera smisuratamente, ossia, trascende ila dignità di tutti gli altri giusti, ne segue - per la legge della proporzione - che fa glorificazione di Lei debba superare smisuratamente, debba trascendere la glorificazione di tutti gli altri giusti, ossia, la glorificazione comune.

4) Esigeva la Assunzione corporea, in quarto luogo, il vincolo soteriologico. La Madre, infatti, è naturalmente associata alla persona e all'opera del figlio, è naturalmente partecipe della sorte del figlio, delle sue opere etc. Se il Figlio è il Redentore, la Madre non può essere che la Socia del Redentore; se il Figlio è il nuovo Adamo, la Madre non può non essere la nuova Eva. La Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» ci presenta la Vergine «unita strettamente al suo Figlio divino e partecipe della sua sorte». Ce la presenta come «nuova Eva» unita al «nuovo Adamo» (al Redentore), nella lotta e nel pieno trionfo sul serpente infernale, ossia, «in una lotta che si doveva concludere con la glorificazione del suo corpo verginale», col trionfo cioè sulla morte «assorbita nella vittoria» (1 Cor. 15, 54).

Esiste quindi un nesso dinamico, soteriologico tra la Maternità divina e l'Assunzione corporea.

Si può quindi concludere asserendo: Assunta perché Madre di Dio. Dire esplicitamente «Madre di Dio» equivale a dire, implicitamente, «Assunta in anima e corpo alla gloria del Cielo». L'Assunzione è profondamente radicata nella Maternità divina.

2) *Le esigenze della maternità verso i cristiani*

Maria SS., oltreché Madre corporale di Cristo (Capo), è anche Madre spirituale di tutti i cristiani, ossia «di tutti coloro che sono membri di Cristo» (Pio XII). La maternità spirituale verso i membri (i Cristiani) è un'estensione della maternità corporale verso il Capo (Cristo).

I membri di Cristo (i Cristiani), figli spirituali di Maria, sono stati predestinati ad essere glorificati, nell'anima e nel corpo, a somiglianza del Capo, ossia, del «Primogenito fra i morti» (Col. 1, 18; Ap. 1, 5). Come risuscitò da morte il Primogenito (il Capo), così risorgeranno anche gli altri fratelli (i membri di quel Capo). S. Paolo

605

però (1 Cor. 15, 23) enumera due categorie di risorgenti: le primizie e il resto della messe: «Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che appartengono a Cristo» (il resto della messe). La risurrezione della carne perciò è vincolata alla maternità spirituale, la quale rende gli uomini membri del mistico corpo di Cristo, partecipi della sua sorte. Ma qui sorge la questione - quella che ci interessa -: fa Madre dei Cristiani (membri del corpo mistico di Cristo), a quale delle due categorie appartiene? ... A quella delle «primizie» (ossia, di Cristo

Capo) o a quella del «resto della messe» (ossia, dei cristiani, membri di Cristo)? ... Segue Ella perciò, nella risurrezione, la sorte del Capo, oppure quella dei membri? ...

Se Maria SS. è Madre dei Cristiani (di tutti i membri di Cristo), è evidente che Ella ha una priorità su tutti i cristiani (come la madre, in ogni famiglia, ha la priorità su tutti i figli). Inoltre: la maternità spirituale verso i cristiani coincide con la sua cooperazione alla Redenzione degli uomini, quale nuova Eva, unita al nuovo Adamo. Orbene, il motivo per cui Cristo appartiene alla categoria delle primizie è precisamente perché fu il nuovo Adamo (opposto al vecchio Adamo: I Cor., 15, 20-22); ne segue che anche Maria, nuova Eva (opposta alla vecchia Eva), debba appartenere alfa categoria delle primizie, trionfando sulla morte al termine della sua vita terrena, anziché, come tutti i suoi figli, alla fine del mondo.

Infine, in ordine alfa formazione del mistico corpo di Cristo (al quale è condizionata la risurrezione), la condizione della Madre è essenzialmente differente da quella di tutti i suoi figli spirituali. La madre, infatti, in ogni famiglia, ha già raggiunto la sua piena maturità di donna perfetta, prima ancora che la famiglia raggiunga la sua costituzione definitiva, la sua pienezza. Altrettanto si dica della Madre dei cristiani relativamente alla grande famiglia dei cristiani, ai membri del mistico Corpo di Cristo. Questi membri, figli spirituali di Maria, si van formando gradatamente «fino a che - come dice S. Paolo - tutti insieme non giungiamo ... allo stato di uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della piena statura di Cristo» (Eph. 4, 13). Per questo, la risurrezione generale della carne, il trionfo sulla morte avverrà solo alla fine del mondo, allorché il mistico corpo di Cristo avrà raggiunto il suo ultimo stadio. Orbene, questa legge propria dei membri del mistico corpo di Cristo, figli spirituali di Maria, non vige, evidentemente, per la loro Madre, per Maria.

In forza perciò della sua spirituale maternità, Maria SS. non

606

doveva attendere la fine del mondo per trionfare sulla morte. Questa verità rianima la fiducia dei figli verso una tale Madre. Se Ella fosse soltanto Madre di Dio - diceva sovente S. Francesco di Sales - e - Madre mia, ben sarebbe una grande Signora, ma che avrei da fare con Lei io poverello?... La guarderei di lontano e tacerei, senza aspettar nulla. Se Ella fosse soltanto Madre mia e non Madre del mio Dio, certo Ella sarebbe Portata ad aiutarmi, perché le mamme vogliono sempre bene ai loro figlioli; ma sarebbe povera come son io, e perciò cosa potrebbe farmi? ... Se Ella, invece, è Madre del mio Dio, e perciò può tutto, ed è anche Madre mia, e perciò mi vuol bene, io posso riporre in Lei la mia fiducia.

Cresce poi questa fiducia se si pensa che nel suo petto di Madre sia di Cristo sia dei Cristiani, botte un Cuore vero, fisico, il quale è pieno, traboccante di amore non solo per Cristo, ma anche per tutti i Cristiani.

2. I PRINCIPI SECONDARI DELLA MARIOLOGIA E L'ASSUNZIONE CORPOREA

Anche i principi secondari della Mariologia (il principio di singolarità trascendente, il principio di convenienza, il principio di eminenza e il principio di analogia) esigono, a loro modo, l'Assunzione corporea.

1. Esige l'Assunzione corporea di Maria SS. il principio di singolarità trascendente. Tutto, infatti, è singolare in Maria. Singolare la sua Predestinazione (fu infatti predestinata con lo stesso decreto con cui fu predestinato Cristo [«uno eodemqua decreto»] (quantunque non alla pari); singolare la predizione profetica (fu infatti predetta insieme con Cristo); singolare il suo concepimento, ossia, il primo istante della sua personale esistenza (perché immacolata); singolare la sua vita sempre illibata (fu infatti sempre immune da qualsiasi colpa o

imperfezione); singolare l'unione, in Lei, della verginità con la maternità. La sua vita perciò, all'inizio e nel suo corso, fu tutta avvolta dalla luce della singolarità. È forse possibile che la fine della vita terrena di Maria non sia stata anch'essa singolare (diversa dalla fine comune di tutti gli altri) e perciò in disaccordo col principio e col corso di tutta la sua vita? ... Sarebbe una frattura, una

607

stonatura intollerabile. Un alone di singolarità avvolse tutta la vita di Maria, dal primo (Immacolata Concezione) all'ultimo istante della medesima (Assunzione).

2) Esige l'Assunzione corporea il principio di convenienza, Era infatti conveniente (talmente conveniente che l'opposto appare sconveniente e perciò impossibile) che Colei la quale non contrasse il peccato originale, la quale è vergine perpetua, la quale è Regina del Cielo, fosse anche assunta, in anima e corpo, al termine della sua vita terrena, alla gloria del Cielo.

Esiste perciò un nesso intrinseco tra l'Immacolato concepimento e l'Assunzione; tra la verginità perpetua e l'Assunzione; tra la dignità di Regina del Cielo e l'Assunzione.

a) Nesso intrinseco tra l'Immacolato Concepimento e l'Assunzione. Assunta perché Immacolata.

È di fede che la Vergine, per un privilegio singolare, nel primo istante della sua esistenza, fu preservata dal contrarre la colpa originale, poiché è stato il peccato originale che ha aperto alla morte la porta del mondo: «a causa di un uomo [Adamo] è entrato nel mondo il peccato, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata in tutti gli uomini, perché tutti han peccato» [in Adamo] (Rom. 5, 12). Ma la Madonna - e Lei sola - non peccò in Adamo, ossia, fu preservata dalla colpa originale. Preservata dalla colpa, dovette essere necessariamente preservata anche dalla pena, ossia, dalla morte, dal suo domino (poiché pena e colpa sono correlative: dove non è fa colpa, ivi non è neppure la pena). Immune dal morso del serpente infernale nell'anima, dovette esserlo anche nel corpo.

Questo argomento in favore dell'Assunzione, fondato sull'intimo, inscindibile nesso tra l'Immacolata e l'Assunta incominciò ad affiorare e ad essere intraveduto fin dai secoli V-VI. Dall'effetto (la Assunzione corporea) si risalì spontaneamente alla causa (l'Immacolata). Si tratta perciò di un argomento tradizionale, Nessuna meraviglia, perciò, se sia stato autorevolmente confermato nella Costituitone dogmatica «Munificentissimus Deus». Ivi infatti si asserisce che, in seguito alla Definizione dell'Immacolata Concezione della Madre di Dio, anche il privilegio della sua Assunzione corporea «si illuminò di nuovo splendore», e da quel giorno «l'animo dei fedeli fu preso da una più viva speranza» che anche un tale Mistero «sa-

608

rebbe stato quanto prima definito come dogma dal supremo Magistero della Chiesa» (AAS, 32 [1950] p. 754-755). Da quella solenne definizione, infatti, nacque il movimento assunzionistico. La Costituzione, inoltre, riconosce un «nesso strettissimo» («arctissime») fra i due insigni privilegi mariani. E dimostra questo suo asserto così: «Per un privilegio del tutto singolare, Ella ha vinto il peccato con la sua Concezione Immacolata, e perciò («atque adeo») non fu soggetta alla legge di restare nella corruzione del sepolcro [ossia, alla legge comune], né dovette attendere la redenzione del suo corpo sino alla fine del mondo». Il trionfo di Maria SS. sulla morte viene assegnato dalla Costituzione come conseguenza del suo trionfo sul peccato. Vi è perciò un nesso causale («atque adeo») tra la preservazione dalla colpa originale e la preservazione dall'assoggettamento alla legge di restare nella corruzione del sepolcro e di attendere la redenzione del proprio corpo fino fino alla fine del mondo. Vi è una enorme differenza fra il trionfo della Vergine e quello di tutti gli altri sul peccato e solla conseguente morte. Nella Vergine il trionfo è totale e attivo (come concausa della Redenzione); ossia, è un

trionfo sia sul peccato (poiché ne è stata preservata) sia sulla corruzione della morte, conseguenza del peccato (poiché ne è stata preservata). Negli altri, invece, il trionfo sul peccato e sulla conseguente morte non è totale e attiva, ma è parziale e passiva, vale a dire, è un trionfo sia sul peccato (dal quale vengono liberati, non già preservati) sia sulla corruzione della morte (dalla quale vengono, parimenti, liberati, non già preservati) alla fine del mondo.

Sinteticamente: l'anticipata e perfetta redenzione dell'anima della Vergine dalla colpa originale, esigeva l'anticipata redenzione del corpo di Lei dalla corruzione della morte. Più brevemente: l'Immacolata Concezione esigeva l'Assunzione. Brevemente: Assunta perché Immacolata.

b) *Nesso intrinseco fra la perpetua verginità di Maria e l'Assunzione*. Assunta perché vergine perpetua.

Nella preservazione miracolosa di Maria dalla corruzione nel concepimento e nel parto di Cristo, non è difficile vedere una specie di presagio della preservazione dalla corruzione della morte. A che pro, infatti, Dio l'avrebbe conservata immune con un prodigio dalla prima corruzione, se non avesse voluto preservarla anche dalla

seconda? La prima perciò appellava la seconda. Siamo infatti sulla stessa linea della incorruzione.

L'anima cristiana ha incominciato anzi a prendere coscienza dell'Assunzione corporea - come abbiamo a suo tempo rilevato - partendo precisamente dal nesso verginità-incorruzione (Si ricordi, per esempio, il «Transitus» dello pseudo-Melitone). Questo stesso argomento in favore dell'Assunzione è stato poi espresso innumerevoli volte (specialmente dallo pseudo-Agostino; cfr. Quadrio, op. cit. p. 1411); è stato presentato in 183 «Petizioni» (cfr. Henerich-De Moos, Petitiones ..., II, f. 739B) ed è stato riferito anche dalla Costituzione Dogmatica «Munificentissimus Deus». Il giglio verginale che incantò la terra ed il cielo, se poté essere reciso dalla falce della morte (se si ammette l'ipotesi della morte), non poté seccarsi e imputridirsi nelle tenebre del sepolcro. Il suo posto era il Cielo.

Che il nostro corpo di peccato, sconvolto e intorbidato dal fomite della concupiscenza (conseguenza penale del peccato) debba ridursi in polvere, prima di essere glorificato, si comprende bene; ma non si comprende come il corpo verginale di Maria, del tutto immune dal fomite della concupiscenza, possa essere preda della corruzione. Se il peccato e la concupiscenza - secondo l'Apostolo (Rom., 7, 23-24) - causano la morte, la immunità dal peccato e dalla concupiscenza devono causare la vita: contrarie cause producono contrari effetti.

Contro il valore di questo argomento è stato obiettato che esso conclude soltanto alla incorruzione del corpo verginale di Maria (incorruzione che è stata da Dio concessa anche al corpo di altri Santi), non già alla glorificazione del medesimo, propria dell'Assunzione. Ma è necessario tener presente che ciò che Iddio maggiormente ama e apprezza non è già la verginità materiale (propria del cadavere incorrotto) ma è la verginità formale, cosciente, propria di un corpo vivo, glorioso. È bene, inoltre, tener presente che, la corruzione vera e propria è precisamente quella della morte (intesa come separazione dell'anima dal corpo).

Si tratta, infine, di una verginità del tutto singolare, trascendente (tutta propria di Maria) alla quale non può non corrispondere una glorificazione del tutto singolare, trascendente (non già una glorificazione ordinaria e comune).

c) *Nesso intrinseco tra la dignità di Regina del Cielo e l'Assunzione*.

Assunta perché Regina del Cielo. Per convincersene basta considerare la Vergine Regina del Cielo per rispetto a Sé stessa e per rispetto ai suoi sudditi.

Considerata per rispetto a Sé stessa, la Vergine SS., Regina del Cielo, non poteva non essere assunta in cielo in anima e corpo. Se, infatti, fosse assunta in cielo con l'anima sola (come tutti gli altri Santi), sarebbe stata una Regina in certo qual modo incompleta, poiché per avere una persona completa si richiede non solo l'anima, ma anche il corpo: anima e corpo costituiscono la persona completa. Il Cielo perciò avrebbe una Regina incompleta: cosa inammissibile. Le Regalità di Maria perciò reclama la glorificazione di tutta la persona di lei, la glorificazione cioè sia dell'anima che del corpo.

La Vergine SS., inoltre, quale Regina Cielo, non poteva non essere assunta in anima e corpo. La regale dignità di Maria, infatti, oltreché una completa, perfetta persona, reclama anche una completa, perfetta felicità nel Suo Regno. Orbene, la felicità completa, totale del regno celeste si estende non solo all'anima (beatitudine essenziale, mediante la visione beatifica) ma anche al corpo (beatitudine accidentale). Con ragione perciò il nostro divino Poeta cantò: «Quando la carne gloriosa e santa - fia rivestita, la nostra persona - più lieta fìa per esser tutta quanta» (Par. XIV, 43-45).

Considerata, infine, per rispetto ai suoi sudditi, Maria SS. Regina del Cielo, non poteva non essere assunta in anima e corpo. Se la Vergine, infatti, fosse stata assunta in Cielo solo con l'anima, senza il corpo, sarebbe venuta a trovarsi in una condizione di inferiorità - cosa moralmente assurda! - rispetto ai suoi sudditi. «Molti Santi», infatti, risorti con Cristo - come vedremo - si trovano già in Paradiso in anima e corpo. Inoltre, si sa che gli Angeli beati sono completi non solo nella loro natura specifica, ma anche nella loro persona; e perciò i sudditi sarebbero venuti a trovarsi in una condizione di superiorità riguardo alla loro Regina: cosa del tutto inammissibile. Non poteva dunque l'augusta Regina del Cielo non entrare trionfalmente nel suo Regno, in Cielo, nella piena gloria dell'anima e del corpo, ossia, nella piena gloria di tutta la sua persona.

In tal modo i fulgori della Regalità di Maria si confondono coi fulgori della sua gloriosa Assunzione. Assunta perché Regina del Cielo.

3) Esigeva l'Assunzione corporea il principio di eminenza. Ciò

611

che Iddio concede agli altri Santi, ai suoi Servi, non lo nega alla Regina dei Santi, alla Madre sua, purché - naturalmente - non disdica alla sua condizione.

Insegna S. Paolo che i giusti i quali saranno in vita alla fine del mondo, alla seconda venuta di Cristo, non moriranno, ma saranno cambiati istantaneamente, ossia, saranno glorificati in corpo e anima. Dice: «Il Signore, Lui stesso, al segnale dato, alla voce dell’Arcangelo, allo squillo della tromba divina, discenderà da Cielo; e da prima i morti in Cristo risusciteranno, poi noi, i viventi, i rimasti, saremo insieme con essi rapiti sulle nubi m aria incontro al Signore, e così saremo sempre col Signore» (I Thess., 4, 16-17). «Come si ricava da questo passo dell'Apostolo e da altri ancora più chiari (I Cor., 15, 51-52; II Cor., 5, 4) i giusti viventi al momento della venuta gloriosa di Gesù non morranno, ma saranno trasformati in gloria, e, insieme con i giusti risorti a vita gloriosa, andranno incontro al giudice supremo, che viene per il giudizio finale» (La Sacra Bibbia, a cura del Pont. Ist. Biblico di Roma, p. 2048, nota 17). Perché infatti sottometterli alla morte per poi risuscitarli immediatamente?... Dio non fa miracoli inutili.

E nella Lettera I ai Corinti (15, 51-52) si dice: «Ecco un mistero, che io vi rivelo: non tutti noi morremo, ma tutti saremo trasformati, in un attimo, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba, poiché squillerà la tromba, e i morti risorgeranno incorruttibili, e noi, noi saremo trasformati».

Si tratta perciò di vere eccezioni alla legge generale della morte (Hebr, 9, 27). Orbene, se una tale eccezione verrà fatta per alcuni, pei servi, non si può negare che sia stata fatta anche per la loro Regina.

Inoltre, racconta S. Matteo (27, 52-53) che, in occasione della morte e della risurrezione di Gesù, «i sepolcri si aprirono e molti corpi dei Santi che erano morti [prima di Gesù] risuscitarono, e usciti dai sepolcri, dopo la risurrezione di Lui entrarono nella Città santa e apparvero a molti»217. Secondo il senso ovvio del racconto evangelico, e secondo l'interpretazione della stragrande maggioranza di

---

217 «La risurrezione di alcuni Santi, morti prima di Gesù Cristo avvenne al momento della sua risurrezione; ma S. Matteo, come fa spesso, badando all'ordine logico, la narra anticipatamente» (La Sacra Bibbia, a cura del Pont. Ist. Biblico di Roma, p. 1834, n. 51-53). Secondo altri esegeti, invece, i sepolcri si sarebbero aperti

interpreti (cfr. Jugie M., La morr et l'Assomption ..., p. 52-55), si tratta di una vera risurrezione a vita immortale (non già di una risurrezione provvisoria, temporanea, come fu quella di Lazzaro). Si tratta, infatti, di «Santi», l'anima dei quali fu beatificata fin dalla discesa dell'anima del Redentore agli inferi, ossia, nel soggiorno delle anime giuste. Ciò posto, è forse concepibile che tali anime, già beate, siano state nuovamente unite al corpo passibile e mortale? ... Ad un'anima già beatificata, infatti, conviene un corpo glorificato, non già un corpo passibile e mortale (cfr, Suarez, In III P. S. Thomae, q. 53, a. 3., n. 15). Inoltre quei «Santi» risuscitati non furono poi più visti da nessuno e non apparvero che ad «alcuni», come fece Cristo stesso (a differenza di Lazzaro e degli altri risuscitati da Cristo durante la sua vita pubblica).

Il fine stesso poi per cui Dio operò un tale prodigio (la risurrezione di «molti Santi») fu, evidentemente, quello di associare al trionfo del «Primo a risorgere dalla morte» e alla vita gloriosa del suo corpo «molti Santi» già morti, onde rendere più credibile la sua stessa risurrezione e la nostra futura risurrezione: cosa che esigeva una risurrezione definitiva (non già transitoria) da parte di quei «molti Santi» risuscitati il giorno di Pasqua.

Ciò premesso, diciamo, è forse possibile che a quel gruppo di «molti Santi» i quali - se è vera l'interpretazione della stragrande maggioranza - si trovano in Cielo, beatificati nell'anima e nel corpo non sia stata aggiunta anche, nella gloria dell'anima e del corpo, la Regina dei Santi? … È forse possibile che, mentre quei «molti Santi» si trovano in Cielo con l'anima e il corpo, la loro Regina vi si trovi solo con l'anima, in attesa della risurrezione gloriosa? ... Il buon senso si ribella.

La Chiesa ha in cielo il meglio di sé stessa: Maria, in anima e corpo. Ella è ivi (in cielo) come «immagine e inizio» di sé stessa, ossia, come inizio della Chiesa glorificata. Per questo, Ella «brilla ora sulla terra, innanzi al peregrinante popolo di Dio, quale segno di futura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore» (n° 68).

---

nel momento della morte di Cristo, ma la risurrezione di quei Santi si sarebbe verificata nel momento della risurrezione di Cristo, «primo a risorgere dalla morte» (Atti, 26, 23).

613

4) Esigeva, infine, l'Assunzione corporea il principio di analogia o somiglianza di Maria con Cristo suo Figlio.

Ad ogni mistero di Cristo corrisponde un analogo mistero di Maria Così per esempio al miracoloso concepimento di Cristo, corrisponde il miracoloso concepimento di Maria; alla pienezza di grazia di Cristo (pienezza assoluta) corrisponde la pienezza di grazia di Maria (pienezza relativa); alla Passione di Cristo corrisponde la Compassione di Maria; all'Uomo dei dolori, Redentore, corrisponde la Donna dei dolori, Corredentrice. All'Ascensione di Cristo, in anima e corpo, alla gloria del Cielo, dovette quindi corrispondere l'Assunzione di Maria SS., in anima e corpo, alla gloria celeste.

Anche la Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» accenna alla «somiglianza della divina Madre col Figlio divino», somiglianza che sarebbe bruscamente interrotta se al mistero dell'Ascensione del Figlio non corrispondesse il mistero dell'Assunzione della Madre. In che modo? Evidentemente, in uno di questi due modi: O non morendo o risorgendo subito dopo la morte.

Una conferma luminosa dell'Assunzione: l'assenza del corpo di Maria sulla terra.

Una conferma luminosa delle conclusioni da noi dedotte dai vari principi della Mariologia (da quello primario e da quelli secondari) si può trovare nel fatto che nessuna Chiesa, in nessun tempo, in nessun luogo, si è mai potuta vantare di avere il corpo o reliquia del corpo di Maria SS. Si è parlato e si parla di reliquia dei capelli, del latte della Madonna; ma non si è mai parlato di una reliquia che fosse parte del suo corpo verginale. La ragione ovvia è che un tale corpo non si trova sulla terra. E se non si trova sulla terra, esso deve trovarsi senz'altro in Cielo.

Se il corpo verginale di Maria SS. non si trovasse glorioso nel Cielo, ne seguirebbe che esso si dovrebbe trovare ancora sulla terra, ignorato e senza culto: cosa assurda e del tutto contraria alla particolare provvidenza di Dio riguardo ai corpi dei Santi e al culto tributato dalla Chiesa alle sacre reliquie. Se Iddio ha operato perfino prodigi per far scoprire e venerare i sacri corpi di alcuni Santi, avrebbe poi permesso che quel corpo dal quale Egli trasse il suo corpo, rimanesse ignoto e senza culto? ... Non ne scapiterebbe il suo stesso

614

onore, la sua stessa gloria? ... Con ragione perciò Goffredo da S. Vittore diceva: «Che se qualcuno ha difficoltà a credere con me una tale cosa (l'Assunzione corporea), mi mostri sulla terra le reliquie del suo corpo ed io mi piegherò alla sua opinione; ma se non potrà mostrarmele (nessuna chiesa infatti, come credo, in terra, ha mai presunto gloriarsi delle reliquie del corpo della beata Vergine), sarà giusto che egli si pieghi alla mia opinione ...» (cfr. Marocco G., Nuovi documenti sull'Assunzione del Medio Evo latino, in «Marianum» 12 [1950] p. 433-34). Tutto quindi ci porta a concludere che la Vergine è stata assunta, in anima e corpo, alla gloria del Cielo: Assumpta est Maria in caelum! ...

___

Bibliografia pp. 614-632 (omessa)

___

633

II.

PIENEZZA DI GLORIA

L'ultimo singolare privilegio concesso dalla munifica mano dell'Onnipotente a Maria SS. - quasi ultimo tocco al Suo Capolavoro -, quello che è il coronamento di tutti gli altri privilegi, è una singolare gloria, incomparabilmente superiore a quella di tutti gli altri eletti, Angeli e Santi presi insieme: una gloria smisurata, divina ed umana, sia in cielo che in terra.

Il testo mariano del Concilio Vaticano II solo in modo generico accenna alla «gloria celeste» di Maria SS. (n° 59). Aggiunge inoltre che «esaltata per grazia di Dio dopo Cristo al disopra di tutti gli Angeli e gli uomini..., giustamente è onorata dalla Chiesa con culto speciale» (n° 66).

I. Gloria di Maria SS. in Cielo

La «gloria» degli eletti, nel Cielo, non è altro, essenzialmente, che una partecipazione della gloria divina (I Jo., .3, 2; II Pt. 1, 4). Questa partecipazione è ineguale. Il più alto grado di partecipazione, dopo l'Umanità Sacrosanta di Cristo, l'ha Maria. «Come il sole - dice S. Bernardino da Siena - supera in grandezza tutti i corpi celesti» (Opera, Venetiis 1551, t. I, col. 519d), così la gloria celeste di Maria supera la gloria di tutti gli altri eletti, presi globalmente. La gloria è proporzionata alla grazia. Esiste infatti un rapporto strettissimo tra la gloria e la grazia: un rapporto cioè di causa e di effetto. La grazia è una vera causa fisica della gloria, ossia, una vera causa efficiente (a differenza delle opere buone che ne sono la causa meritoria). La grazia contiene la gloria come la causa contiene l'effetto: virtualmente, non già attualmente. Perché la grazia diventi gloria, si richiede l'infusione di un nuovo habitus soprannaturale: il lume della gloria. La grazia perciò è il principio della gloria, ossia, è il principio

634

delle operazioni d'ordine soprannaturale: visione, amore, letizia, le quali costituiscono la gloria essenziale degli eletti, di modo che la pratica delle virtù, in questa vita, è già in qualche modo una gloria (Eccl. 1, 11; 23, 38), l'inizio della gloria. II grado di gloria degli eletti perciò è proporzionato al loro grado di grazia. Quanto più sarà elevato il grado di grazia, tanto più sarà elevato il grado di gloria.

Orbene, la grazia di Maria SS. - come abbiamo veduto - già fin dal primo istante della sua esistenza, superò incomparabilmente la grazia consumata di tutti gli Angeli e Santi, presi insieme. Avendo Ella avuto sulla terra - rileva S. Tommaso - il merito di tutti, ha anche in Cielo, la gloria di tutti, ossia, «tutto ciò che si trova nei singoli Santi, abbonda in Maria» (Serm. 58, in Assumpt. seu de B.V. in coelis exaltatione, Op., t. 15, p. 223).

Ciò premesso, se è impossibile parlare della gloria degli Eletti nel Cielo («non licet homini loqui»), è ancora più impossibile parlare delia singolare gloria celeste di Maria SS., Regina di tutti gli Eletti, seduta alla destra del Figlio. Cercheremo perciò di balbettare qualche cosa, sia riguardo alla gloria essenziale, sia riguardo alla gloria accidentale dell'augusta Regina del Cielo.

1. SUPERIORITA' DI MARIA SS. NELLA GLORIA ESSENZIALE

L'essenza della gloria celeste (la gloria essenziale dei Beati) consiste nella visione intuitiva di Dio, bellezza e bontà infinita, e nel sicuro possesso di Dio per tutta l'eternità. Questa gloria essenziale si svolge in tre atti: la visione, l'amore, il gaudio: «Videbimus, amabimus, gaudebimus» (S. Agostino). In altri termini - come si esprime l'Alighieri -: luce, amore, letizia:

«Luce intelletual piena d'amore,

Amor di vero ben, pien di letizia,

Letizia che trascende ogni dolore»

(Par. XXX, 40 s.)

Ciò posto, Maria SS. vede Dio (visio), ama Dio (dilectio), gode Dio (fruitio) più di tutti gli altri beati presi insieme (S. Th., I-II, q. 4, a. 3).

a) Maria SS., in primo luogo, vede Dio, a faccia a faccia, lo ve-

635

de nella sua unità di natura e trinità di persone; conosce a fondo gli attributi divini e la loro intima armonia nell'eminenza della deità; vede tutto ciò incomparabilmente più di tutti gli altri Beati, completamente immersa in un oceano sconfinato di luce. I Beati, infatti, vedono Dio in diversa misura, in proporzione al «lume di gloria» che rafforza la potenza visiva dell'intelletto creato (S. Th., q. 12, a. 6; IV Sent., d. 40, q. 2, a. 4).

Orbene, il lume di gloria concesso da Dio a Maria - proporzionato alla sua singolarissima grazia ed ai suoi incomparabili meriti - supera quello di tutti i Beati, presi insieme. «Come la vista della aquila - dice il P. Garrigou-Lagrange - supera quella di tutti gli uomini che si trovassero al suo stesso posto ... la visione beatifica di Maria penetra più profondamente nell'Essenza divina veduta faccia a faccia che non la visione di tutti gli altri Beati, eccettuata l'anima santa di Gesù» (La Madre del Salvatore e la nostra vita interiore, Firenze 1953, p. 195). Vi è, tra Maria SS. e tutti gli altri Beati presi insieme, una doppia ineguaglianza: una intensiva, poiché ha una visione di Dio incomparabilmente più chiara: ed un'altra estensiva, poiché una tale visione è incomparabilmente più estesa, abbracciando tutto ciò che ha un qualche rapporto con Lei, considerata non solo come individuo nell'ordine soprannaturale e come parte dell'universo, ma anche considerata nella sua missione di Madre universale, di Mediatrice universale e di Regina universale.

b) Maria SS., in secondo luogo, ama Dio incomparabilmente più di tutti gli altri Beati presi insieme, poiché l'amore è conseguenza della cognizione ed è in proporzione alla medesima. È, infatti, la luce della mente quella che accende il cuore e lo fa divampare. Superiore a tutti nella luce, Maria SS. è anche superiore a tutti nell'amore: le fiamme dei cuori di tutti i Beati, paragonate alla fiamma del Cuore di Maria, sono come fiammelle paragonate al sole.

c) Maria SS., in terzo luogo, gode Dio incomparabilmente più di tutti gli altri Beati presi insieme, poiché il gaudio beatifico è conseguenza della visione e dell'amor di Dio, ed è in

proporzione dei medesimi. Questa terza asserzione perciò è un corollario logico delle due asserzioni precedenti. S'immagini quindi (se la fantasia ha tanto vigore) il gaudio ineffabile che inonda in Cielo il Cuore di Ma-

636

ria! Nessuno, come Lei, beve così largamente al torrente inesauribile delle celesti delizie, poiché nessuno, come Lei, bevve così largamente il calice dell'amarezza per la redenzione dell'umanità.

2. SUPERIORITA' DI MARIA SS. NELLA GLORIA ACCIDENTALE

Oltre alla gloria essenziale consistente - come abbiamo già detto - nella visione intuitiva di Dio, i Beati godono anche di una gloria accidentale, consistente in alcuni beni creati («gaudium de bono creato» S. Tb., I, q. 95, a. 4), vale a dire: il gaudio per il bene operato, le nuove rivelazioni, le aureole, la speciale bellezza del corpo, l'onore, il rispetto ecc. Orbene, Maria SS. in tutte queste cose supera incomparabilmente tutti i Beati, anche collettivamente presi.

a) Maria SS., in primo luogo, supera tutti gli altri Beati nel gaudio per il male evitato e per il bene operato durante tutto il corso della vita, dal primo fino all'ultimo istante. In Lei nessuna macchia di colpa; in Lei l'abbondanza di tutte le opere buone. Ella prova l'ineffabile gioia dell'unione perfetta di tutte le membra del mistico corpo di Cristo tra di loro e col loro Capo, Cristo, tramite Lei stessa che è come il collo del mistico corpo di Cristo, come lo stelo sul quale è sbocciata la «candida rosa» del Paradiso, ossia, il Cristo totale.

b) Maria SS., in secondo luogo, supera incomparabilmente tutti gli altri Beati in certe nuove rivelazioni intorno ai futuri contingenti, dalle quali percepisce nuovi gaudi. L'Essenza divina, infatti, essendo infinita, presenta, per tutta l'eternità, nuovi aspetti, sempre più deliziosi. Ella apparirà ai Beati come «Bellezza sempre antica e sempre nuova».

c) Maria SS., in terzo luogo, supera tutti gli altri Beati nelle cosiddette aureole (S. Th., Suppl., q. 96, a. 1, 5-7), ossia, la triplice aureola: quella dei Martiri, poiché più di tutti ha sofferto e ha riportato vittoria sul mondo (Mt. 10, 320; Apoc. 7, 14); quella dei Dottori, poiché più di tutti ha professato la fede cristiana e ha riportato la vittoria sull'errore (Dan. 12, 3); e quella delle vergini, poiché

637

più di tutte ha riportato la vittoria sulla carne e ha conservato, in tutta la sua perfezione, la verginale purezza sia dell'anima che del corpo (Apoc. 14, 3-4).

d) Maria SS., in quarto luogo, supera tutti gli altri nella speciale bellezza del corpo, poiché il suo corpo verginale, dal quale Gesù prese il suo corpo, più di tutti gli altri Beati alla fine del mondo, possiede di già le quattro doti proprie dei corpi glorificati, vale a dire:

l'impassibilità, la sottigliezza, l'agilità e la chiarezza (I Cor., 15, 44). Dopo il sacrosanto corpo di Gesù, il verginale corpo di Maria costituisce una particolare delizia del Paradiso.

e) Maria SS. in quinto ed ultimo luogo, supera tutti gli altri Beati in alcuni beni esteriori dei quali gode in modo eccellentissimo, vale a dire: nell'impero sopra tutte le cose, quale Regina; nella lode e nel culto speciale che Le è tributato da tutta la Chiesa, militante, purgante e trionfante.

Ella, in Gelo, è la «donna tutta ammantata di sole»; il sole della gloria, spuntato dal sole della grazia, Sole fra le stelle, Rosa tra i fiori.

Nel canto XXIII del Paradiso (che è ritenuto il canto più altamente poetico di tutta la Divina Commedia) il Sommo Poeta contempla, in una visione intellettuale, Cristo Re, Maria Regina e tutti gli eletti intorno a loro, sotto forma di candidi fulgori. Ad un certo punto, ciascuno di questi candidi fulgori (ciascun eletto), simile ad un fanciullino che palesa istintivamente il suo amore riconoscente alla mamma dopo che è stato da lei allattato, fu visto protendersi con filiale tenerezza verso la Madre celeste, acclamandola Regina del Cielo:

«E come il fantolin, che inver la mamma tende le braccia poi che il latte prese, per l'animo che infin di fuor s'infiamma;

Ciascun di quei candori in su si stese con la sua fiamma si, che l'alto affetto ch'egli aveano a Maria mi fu palese.

Indi rimaser lì nel mio cospetto 'Regina caeli' cantando sì dolce che mai da me non si partì il diletto».

(Par., XXIII, 121-129)

II. Gloria di Maria SS. sulla terra

La gloria singolare, smisurata che gode Maria SS. sulla terra non è che un pallido riflesso dei vivi fulgori di gloria che Ella gode nel Cielo.

L'aveva preveduta e predetta Ella stessa questa sua singolarissima gloria, allorché sulle montagne della Giudea, verginalmente incinta del Figlio stesso di Dio (il Dominatore del tempo e dello spazio, delle menti e dei cuori) pronunziò quelle solenni parole: «Ecco che fin da questo momento tutte le generazioni mi acclameranno Beata» (Lc. 1, 48). La profezia (che ai suoi coetanei poteva sembrare una sfida insana al tempo e allo spazio) si è pienamente avverata e si va sempre più avverando, con un crescendo continuo di gloria per l'augusta Regina della Gloria. «Più il mondo invecchia - ha detto genialmente l'insigne scrittore inglese Chesterton - e più Lei (Maria) ringiovanisce».

Effettivamente, la vita della Chiesa Cattolica e dei suoi figli è tutta un inno crescente di lode e di devozione, dopo che a Cristo, all'augusta Madre di Cristo e di tutti i cristiani. È un culto inferiore a quello tributato a Dio, ma incomparabilmente superiore a quello tributato a tutti gli altri. Tutto è stato consacrato a Lei e alla gloria di Lei. A Lei e alla gloria di Lei è stato consacrato il tempo, lo spazio, la mente, il cuore, il genio di tutte le generazioni cristiane.

1) A Lei e alla gloria di Lei è stato ed è consacrato il tempo.

Si può asserire, senz'ombra di esagerazione, che ogni istante del giorno e della notte, è profumato dai fiori di devozione a Lei offerti da mani gentili in ogni parte della terra. Vi è infatti un culto mariano quotidiano (con vari ossequi), settimanale (il sabato, sacro a Lei), mensile (il primo sabato d'ogni mese) e annuale (i mesi e le varie feste di Lei). Tutti i secoli si sono chinati dinanzi a Lei, curvi sotto il peso delle sue grazie e dei suoi benefizi.

2) *A Lei e alla gloria di Lei è stato ed è consacrato lo spazio*.

In ogni parte del globo terrestre, infatti, sorgono basiliche, santuari, chiese, cappelle, edicole erette in suo onore. La terra è tutta costellata di luoghi sacri a Maria. Anzi, tutta la terra, coi suoi cin-

que continenti, può dirsi un'immensa cattedrale a cinque navate sul frontale della quale si vedono brillare a caratteri d'oro: «A Cristo Re, a Maria Regina».

3) *A Lei ed alla gloria di Lei è stata ed è consacrata la mente dell'uomo*. Nessuna persona, infatti, dopo Cristo, è stata, come Maria, oggetto di studio, di scritti e di pubblicazioni. Un calcolo approssimativo ci fa sapere che una Biblioteca Mariana completa dovrebbe possedere circa 100.000 volumi! ...

4) *A Lei e alla gloria di Lei è stato ed è consacrato soprattutto il cuore palpitante di tutte le generazioni cristiane*. Aprite questo cuore, e vi vedrete scolpito o scritto, in modo indelebile, in ogni sua fibra, questo amabilissimo ed amatissimo nome: Maria. A Lei tutti gli affetti di tutti gli uomini, perché tutti sono suoi figli, poiché di tutti Ella è Madre.

5) *A Lei e alla gloria di Lei è stato consacrato ed è consacrato il genio di tutte le generazioni cristiane*. È Lei infatti che cantano i capolavori della letteratura; è Lei che rappresentano i capolavori delle arti belle (pittura, scultura, architettura). Quanti raggi di bellezza - Ella che è la bellezza in persona - ha fatto scendere per ben venti secoli su tutte le arti belle! ... Federico Overbeck (1789- 1869), in un suo quadro geniale, ha rappresentato, in alto, la soavissima figura di Maria SS. avvolta in un nimbo di gloria, circondata dagli Angeli e dai Santi; e più in basso vi ha dipinto tutte le celebrità artistiche della terra riunite intorno ad una fontana dalla quale un largo getto d'acqua - vivido emblema del genio - si slancia di continuo in alto, verso il trono dell'augusta Madre e Regina. Questo quadro è sintesi di storia. Cantò egregiamente il Massi: «Tu sei la viva e limpida sorgente - delle arti immacolate!».

6) Che più? A Lei e alla sua gloria è stata solennemente consacrata, il 31 ottobre 1942, dal Sommo Pontefice Pio XII, la Chiesa, tutto il genere umano. Con questo gesto, ossia, con questa donazione totale e perenne, si toccava, per così dire, il vertice del culto e della gloria di Maria. Con questo gesto si iniziava ufficialmente l'auspicata e provvidenziale «Era Mariana», l'Era del trionfo di Maria e della Chiesa, figlia devotissima di Maria, l'Era della pienezza della gloria di Maria.